

# Sâdhu Sundar Singh

---

Ein Apostel des Ostens und Westens

von

Friedrich Heiler

Verlag von Ernst Reinhardt in München



GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY  
NEW YORK



GEORGE BUCHANAN REDWOOD  
MEMORIAL

Class 92 Book 5664/16

CAROLINE REDWOOD LEWIS FUND



Digitized by the Internet Archive  
in 2025

[https://archive.org/details/bwb\\_C0-ARK-729](https://archive.org/details/bwb_C0-ARK-729)





Sâdhu Sundar Singh  
im erzbischöflichen Hause zu Upsala.  
Aus Söderblom, Sundar Singhs Budskap.



# Sâdhu Sundar Singh

---

Ein Apostel des Ostens und Westens

von

Friedrich Heiler

Verlag von Ernst Reinhardt / München 1924

COLL. THEO. SEM. 1887

LIBRARY

NEW YORK

92

S. u. 64 he

76405

AUS DER WELT CHRISTLICHER FRÖMMIGKEIT.  
HERAUSGEGEBEN VON FRIEDRICH HEILER.  
BAND 7.

Alle Rechte, insbesondere das der Uebersetzung vorbehalten.  
Copyright 1924 by Ernst Reinhardt, München.

ALLES IST GUT

UND GUT

UND GUT



MEINEN LIEBEN ELTERN  
GEWIDMET

# Inhalt.

|                                                                             | Seite          |
|-----------------------------------------------------------------------------|----------------|
| Einleitung . . . . .                                                        | 5              |
| <i>I. Sundar Singhs Mutterreligion . . . . .</i>                            | <i>8—23</i>    |
| 1. Geschichte der Sikhreligion . . . . .                                    | 8              |
| 2. Lehre und Kult . . . . .                                                 | 14             |
| <i>II. Sundar Singhs Lebensgang . . . . .</i>                               | <i>24—63</i>   |
| 1. Jugendzeit. Innere Kämpfe . . . . .                                      | 24             |
| 2. Bekehrung . . . . .                                                      | 27             |
| 3. Prüfung und Verfolgung . . . . .                                         | 31             |
| 4. Die Wirksamkeit des Sâdhu . . . . .                                      | 36             |
| a) Missionsreisen im Osten . . . . .                                        | 36             |
| b) Missionsreisen im Westen . . . . .                                       | 53             |
| <i>III. Das religiöse Leben des Sâdhu . . . . .</i>                         | <i>64—100</i>  |
| A. Vita contemplativa . . . . .                                             | 64             |
| 1. Das Gebet . . . . .                                                      | 64             |
| 2. Die Ekstase . . . . .                                                    | 77             |
| 3. Der innere Friede . . . . .                                              | 82             |
| 4. Die Seligkeit des Kreuzes . . . . .                                      | 86             |
| 5. Der Himmel auf Erden . . . . .                                           | 88             |
| B. Vita activa . . . . .                                                    | 90             |
| 1. Bruderliebe . . . . .                                                    | 90             |
| 2. Das Zeugnis für Christus . . . . .                                       | 96             |
| 3. In der Welt, nicht von der Welt . . . . .                                | 98             |
| <i>IV. Die religiöse Vorstellungswelt des Sâdhu . . . . .</i>               | <i>101—174</i> |
| 1. Theologia experimentalis . . . . .                                       | 101            |
| 2. Der Gottesgedanke . . . . .                                              | 105            |
| 3. Der lebendige Christus . . . . .                                         | 110            |
| 4. Das Heil . . . . .                                                       | 129            |
| 5. Das Wunder . . . . .                                                     | 136            |
| 6. Die jenseitige Welt . . . . .                                            | 144            |
| 7. Die Bibel . . . . .                                                      | 150            |
| 8. Kirche und Kirchen . . . . .                                             | 157            |
| 9. Christentum und Heidentum . . . . .                                      | 168            |
| <i>V. Sundar Singhs Bedeutung . . . . .</i>                                 | <i>175—213</i> |
| 1. Seine Stellung in der Geschichte der christl. Religion . . . . .         | 175            |
| 2. Sundar Singhs Bedeutung für Indien . . . . .                             | 180            |
| 3. Die Bedeutung Sundar Singhs für das abendländische Christentum . . . . . | 199            |
| Literatur über den Sâdhu . . . . .                                          | 214            |
| Verzeichnis der Abkürzungen . . . . .                                       | 216            |
| Anmerkungen und Nachträge . . . . .                                         | 216            |
| Verzeichnis der Abbildungen . . . . .                                       | 234            |



## Einleitung.

An der Tür eines englischen Hauses erscheint ein seltsamer Gast: eine hoch aufgerichtete Gestalt in langem, safrangelbem Gewand, das Haupt mit einem mächtigen Turban verhüllt. Aus dem olivenfarbenen Angesicht, das von einem schwarzen Bart umsäumt ist, treten zwei sanfte, dunkle Augen hervor; sie künden von einem wunderbaren Frieden, von einer unaussprechlichen Güte des Herzens. Der Fremde nennt dem Mädchen, das ihm die Tür geöffnet, seinen Namen: Sâdhu Sundar Singh. Sie blickt ihn voller Erstaunen an, eilt hinweg und ruft ihre Herrin: « Da ist jemand, der Sie sprechen möchte; seinen Namen kann ich nicht verstehen, aber er sieht aus wie Jesus Christus. »<sup>1</sup>

Das englische Mädchen, das im Auge des indischen Mannes Christi Heilandsliebe erschaute, ist nicht die einzige, die beim ersten Anblick das Geheimnis seiner Heiligkeit und göttlichen Berufung ahnte. So vielen Männern und Frauen in Asien und Europa, die ihn zu sehen das Glück hatten, war es, als sei in ihm einer der biblischen Gottesmänner auferstanden.<sup>2</sup> « Ueberall, wo er geht, hört man sagen: ,Wie er doch Christus gleicht!' » schreibt Mrs. Parker, eine mit Sundar Singh befreundete Missionarin, die sein Leben dargestellt hat.<sup>3</sup> Und Jean Fleury, ein Missionar bei den Mahratten, erklärt: « Dieser Mensch ist eine lebendige Predigt; ich habe nie jemanden getroffen, der so wie er Christum schauen lässt. »<sup>4</sup>

Dieser unmittelbare Gefühlseindruck findet seine Bestätigung, wenn wir uns die Lebensgeschichte dieses merkwürdigen Gottesmannes vor Augen führen und auf seine Botschaft lauschen. In seinem wunderbaren Lebensgange, in seinem geisterfüllten Innenleben, in seiner apostolischen

Wirksamkeit gleicht dieser indische Christusjünger dem Völkerapostel.<sup>5</sup> Wie Paulus ist auch Sundar Singh auf wunderbare Weise durch eine Erscheinung Christi zu ihm bekehrt worden; wie jener ist auch er aus einem leidenschaftlichen Feind Christi sein begeisterter Jünger und Apostel geworden; wie jener so hat auch er das Evangelium « von keinem Menschen empfangen, sondern durch Offenbarung Jesu Christi » (Gal. 1, 12); wie jener so ist auch er durch Länder und über Meere gereist, um Zeugnis abzulegen von der Macht und Gnade seines Heilandes; wie jener hat auch er um des Evangeliums willen alles getan und alles erduldet; wie Paulus kann er wörtlich von sich sagen:

« Ich habe mehr gearbeitet, habe mehr Schläge erlitten, ich bin öfter gefangen, oft in Todesnöten gewesen, ich bin oft gereist, ich bin in Fährlichkeit gewesen durch Flüsse, in Fährlichkeit durch die Mörder . . ., in Fährlichkeit in den Städten, in Fährlichkeit in der Wüste . . .; in Mühen und Arbeit, in viel Wachen, in Hunger und Durst, in viel Fasten, in Frost und Blöße.» «In allen Dingen erweisen wir uns als Diener Gottes, in grosser Geduld, in Trübsalen, in Nöten, in Aengsten, in Schlägen, in Gefängnissen, in Aufruhren, in Arbeit . . ., durch Ehre und Schande, durch böse Gerüchte und gute Gerüchte » (2. Kor. 11, 26 ff; 6, 4 ff.).

Die äusseren und inneren Aehnlichkeiten, die zwischen dem Leben des Sâdhu und des Apostels Paulus bestehen, sind überraschend. In manchem aber gleicht Sundar Singh noch mehr der irdischen Erscheinung seines Herrn und Heilandes. Wie Jesus von Nazareth wandert er heimatlos von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt; wie der Meister hat er oft nicht, « wohin er sein Haupt legen kann ». Wie jener flieht er immer wieder in die Bergeinsamkeit, wo er, fern von seinen Brüdern, in stiller Gebetsgemeinschaft mit dem ewigen Vater weilt. Wie jener verkündet er die Frohbotschaft Gottes in schlichter, allen verständlicher Sprache; wie jener ist er ein Meister der Gleichnisrede, durch die selbst der stumpfe Geist die göttlichen Geheimnisse zu ahnen vermag. Wie jener ist er von inniger Liebe zu den Kindern erfüllt und lässt stets ‚die Kleinen zu sich kommen‘. Um seinem Meister nachzufolgen, hat er alles verlassen, Heimat,

Besitz, Familie; um ihm ganz zu dienen, erfüllt er buchstäblich seine Weisung für die Reichgottesboten: «Ihr sollt nicht Gold noch Silber noch Erz in euren Gürteln haben; auch keine Tasche zur Wegfahrt, auch nicht zween Röcke, keine Schuhe, auch keinen Stecken» (Mt. 10, 9 f.). Und so wie Jesu Weisung im Leben des Sâdhu buchstäblich Erfüllung findet, so hat sich in ihm auch Jesu Weissagung wörtlich bewahrheitet: «Man wird euch vor Fürsten und Könige führen um meinetwillen zum Zeugnis über sie und über die Heiden» (Mt. 10, 18). So spielt sich im Leben Sundar Singhs von neuem ein Stück ‚biblische Geschichte‘ ab; jenes Leben des Heilandes und seiner Apostel, das vielen von unseren Zeitgenossen als unglaubliche Sage oder als unerfüllbares Ideal erscheint, ist im Leben dieses indischen Gottesmannes von neuem volle Wirklichkeit geworden.



## I. Sundar Singhs Mutterreligion.

### 1. Geschichte der Sikhreligion.

Der Apostel Christi, der unserer Zeit von neuem das Leben des Heilandes vorlebt, kommt aus dem Wunderlande der Religion, aus Indien. Keines der ausserchristlichen Länder vermag so alte und so reiche religiöse Schätze aufzuweisen, wie das Land am Ganges und Indus. Von jenen unvordenklichen Zeiten, in denen die heiligen ~~ist~~ die Hymnen des Veda aus göttlicher Inspiration empfangen, flutet der Strom des religiösen Lebens, in immer neue Flussarme sich spaltend, bis herab in unsere Tage. Aus der unendlichen Mannigfaltigkeit indischen Religionswesens, die unsere wissenschaftliche Forschung noch kaum übersehen kann, treten einige Hauptrichtungen heraus: der reiche Ritualismus und Asketismus des Brahmanentums, die tiefe mystische Weisheit des Vedânta, die kunstvolle Seelenübung des Yoga, die ernste Heilslehre des Buddhismus, die glühende Gottbegeisterung der *Bhakti*, der verzehrende Eifer des Islâm. Diese verschiedenartigen Typen mischen und kreuzen sich immer wieder in der Geschichte der indischen Religion. Eine ihrer merkwürdigsten Verbindungen ist die Religion der Sikh. Sundar Singhs Mutterreligion.<sup>6</sup>

Der Sikhismus stellt eine Reformreligion dar, die eine höhere Synthese von Hinduismus und Islâm zu vollziehen suchte. Ihr Schöpfer ist Guru Nânak,<sup>7</sup> der in die Reihe der grossen *Bhakti*-Frommen des indischen Mittelalters zu stellen ist, zu Chaitanya, Nâm Dev und Kabîr,<sup>8</sup> welcher letzterer bereits eine Vermählung hinduistischer und islamisch-sufistischer Frömmigkeit vollzogen hatte. Als Sohn reicher Eltern 1469 in Rayapur bei Lahore im Panjab geboren, wandte sich Nânak früh vom Weltleben ab. Er zog das

safrangelbe Asketengewand an und wurde *fakîr* d. h. ein « Armer », ein wandernder Heiliger, oder wie der mittelalterliche indische Ausdruck lautet, ein *sâdhu*. Er suchte in allen herkömmlichen Religionen und Kulturen sein Heil, aber fand es nicht.

« Ich habe die vier Veden befragt, aber diese Schriften finden nicht Gottes Grenze.

Ich habe die vier Bücher der Muhammedaner befragt, aber Gottes Wort ist in ihnen nicht geschrieben.

Ich habe an Bächen und Strömen geweiht und an den sechzig Pilgerplätzen gebadet,

Ich habe in Wäldern und Lichtungen der drei Welten gelebt und Bitteres und Süßes gegessen,

Ich habe die sieben niederen Regionen gesehen und Himmel über Himmel.

Und ich, Nânak, sage: der Mensch wird seinem Glauben treu sein, wenn er Gott fürchtet und gute Werke tut. »<sup>9</sup>

Das war die neue Wahrheit, die Nânak nach heissem Bemühen fand und die er nun zu verkünden nicht müde wurde. Um diese Botschaft zu predigen, unternahm er grosse Missionswanderungen, nach dem östlichen Indien, nach Ceylon, nach Kaschmir, ja, nach Mekka. Das an wunderbaren Begebenheiten reiche Leben dieses Sâdhu, der Ekstatiker und Prophet zugleich war, wurde, wie das Leben seiner Vorläufer, nach seinem Tode von einem Kranz legendärer Erzählungen umgeben.<sup>10</sup>

Im Mittelpunkt seiner Verkündigung stand der Gedanke der Einheit und Allgegenwart Gottes und die Pflicht der geistigen Gottesverehrung. Riten und Opfer bezeichnete er als nichtig; der wahre Gottesdienst bestehe darin, Gott jeden Morgen neu zu loben und Leib und Seele dem Schöpfer zu schenken. Alle Kastenunterschiede erklärte er ebenso für verwerflich wie alle Unterschiede der verschiedenen indischen Religionen. « Es gibt keinen Hindu und keinen Mus-

lim » — war sein Losungswort. « Ich verwerfe alle Sekten und weiss nur von dem einen Gott, den ich auf Erden erkenne, im Himmel und an allen Richtungen ».<sup>11</sup> Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen war das hohe Ideal, das er verkündete. Diese weite und geistige Religion Nânaks war jedoch gleichzeitig strenge Autoritätsreligion. Trotzdem er selbst ein demütiger Frommer war, verlangte er von denen, die sich ihm anschlossen, unbedingten Gehorsam, ja, das *sacrificium intellectus*. Dieser autoritative Charakter der von Nânak gestifteten Religion ist schon in dem Namen ihrer Bekenner ausgedrückt: Sikh d. h. Schüler, Lernende, Jünger des Guru, des Stellvertreters Gottes.

Bei seinem Tode betraute Nânak einen seiner Diener, namens Angad, mit der Fortsetzung seines Werkes. So wurde seine persönliche Guruwürde zu einer Art kirchlichem Amt. Der dritte Sikh-Guru, Amar Dâs, war, wie Nânak, ein grosser Hymnendichter, dessen fromme Lieder im Granth bis heute fortleben. Von besonderer Bedeutung für die weitere Entwicklung der Sikhreligion war Nânaks vierter Nachfolger, Guru Râm Dâs (1574—1581). Er machte die Guruwürde zu einem erblichen Amte. Vor allem aber schuf er den Sikh ein Zentralheiligtum, ein Mekka, in dem « goldenen Tempel » Harimandar (d. h. Tempel des Hari), der sich inmitten des heiligen Teiches Amritsar (Sanskrit *amṛta-saras*, « Teich der Unsterblichkeit ») erhob.<sup>12</sup> (Nach diesem Teich wurde die ringsum erbaute Stadt benannt.) Nicht minder gross ist die Bedeutung seines Sohnes Guru Arjun (1581—1616), der im Jahre 1604 der Sikhreligion eine heilige Schrift gab. Er fügte dem Schrifttum des Nânak und Amar Dâs seine eigenen Dichtungen bei, dazu eine Menge Beweisstellen aus den Schriften des Kabîr, Nâm Dev, Ravi Dâs und Farîd. Dieses heilige Buch, das im mittelalterlichen Hindi-Dialekt abgefasst und im Gurmukhi-Alphabet, einer Abart des Devanâgarî (des Sanskritalphabets), geschrieben war, wurde zum *Granth*, d. h. zum « Buch » schlechthin, zum kanonischen Erbauungs- und Lehrbuch der Sikhgemeinde, durch das die Autorität der Veden und Purâna



zurückgedrängt wurde. Das Studium des Granth war fortan Pflicht eines jeden Sikh, ja, der Schlüssel zur Seligkeit. So wurde die Religion der Sikh Buchreligion wie Islam, Judentum und Mazdaismus. Guru Arjun starb als Märtyrer für seinen Glauben durch die Hand der Muhammedaner. Sein Sohn Guru Har Govind (1606—1638) griff, um den Tod seines Vaters zu rächen, zu den Waffen gegen die Muhammedaner. Diese Tat bedeutet den Abfall von der ursprünglichen Religion des Nānak, welcher alle Gewalt verwerfend und vergebendes Dulden und Leiden gepredigt hatte. Durch Har Govind wurde der Sikhismus auf die kriegerische Bahn seines Todfeindes, des Islām, geführt. Zwar nahm der neunte Guru, Teg Bahādur, wieder das schlichte Leben eines Fakīr auf, das Guru Nānak geführt hatte. Aber schon sein Sohn Govind Singh, Nānaks zehnter Nachfolger (1675 bis 1708), erneuerte den kriegerischen Geist des Har Govind. Er war es, der die Sikhgemeinde zu einer grossen *ecclesia militans*, einer waffenerprobten militärischen Organisation machte. Auch er hatte ob des Märtyrertodes seines Vaters Guru Teg Bahādur Hass und Rache den Muhammedanern geschworen und den kühnen Plan gefasst, die muhammedanische Herrschaft in Indien zu zerstören. Um die Bekenner der Sikhreligion zu einer starken Einheit zusammenzuschweissen, vereinigte er alle Sikh zu einer und derselben hohen Kaste, die den Namen *khālsā*, (von arabisch *ḥālīs*) «die Reine», führte. Die Gleichheit aller Sikh — aber ebenso ihr kriegerischer Sinn — sollte dadurch zum Ausdruck kommen, dass sie fortan hinter ihrem Namen den Beinamen *Singh* (Sanskrit *siṃha*, Löwe) führten. Um die Vereinheitlichung zu befördern, suchte Govind eine strenge äussere Scheidung der Sikh von den übrigen Hindu und Muhammedanern zu vollziehen. Er verbot, den Veda, die Śāstra und den Korān zu gebrauchen und Brahmanen und Mullahs als Autorität zu verehren. Er untersagte den Besuch von Tempeln und heiligen Stätten, die Beobachtung der herkömmlichen hinduistischen Zeremonien sowie das Tragen hinduistischer religiöser Abzeichen. Als äusseres

Zeichen eines Sikh schrieb Govind Singh die fünf k vor: *kes* (langes Haar), *kach* (kurze Kniehosen), *kara* (Messer), *kripân* (Schwert) und *kangha* (Kamm). Um den kriegerischen Geist der Sikh zu beleben, dichtete er Kriegshymnen, in denen er zum Kampf gegen die Muslime aufrief, und fügte sie als « Granth des zehnten Königs » (*Dasven Padšah ka Granth*) dem bisherigen heiligen Schrifttum hinzu. Govind Singhs soziale und religiöse Reformen konnten sich nur zum Teil durchsetzen; sie vermochten weder die Kastenunterschiede noch die hinduistischen Gebräuche zu entwurzeln. Auch seine Hymnen fanden nicht allgemeine Anerkennung als Teil des kanonischen Granth. Vielmehr wurde das alte heilige Schrifttum, wie es Guru Arjun geschaffen, als *Âdigranth*, d. h. Urgranth, von diesen neuen Zusätzen abgegrenzt. Was aber von dem Reformwerk Govind Singhs bleibende Dauer erhielt, das war die kriegerische Organisation und der kriegerische Geist. Die Sikhreligion war fortan eine *militia* im buchstäblichen Sinne; aus den ‚Schülern‘ waren ‚Löwen‘ geworden, aus den Gläubigen Krieger, aus den Heiligen und Märtyrern Soldaten. « Gesegnet sei das Leben dessen, der mit dem Munde den Namen Gottes wiederholt und der in seinem Herzen Gedanken des Kriegers nährt »<sup>13</sup> — in diesem Worte Govind Singhs ist der kriegerische Frömmigkeitsgeist der späteren Sikhreligion bündig ausgesprochen, zugleich aber der Abfall von Guru Nânaks hehrem Ideal.

Govind Singh war der letzte Guru der Sikh. Wie der sterbende Buddha seinen Jüngern Dharma, die Heilslehre, als künftigen Meister hingestellt hatte,<sup>14</sup> erklärte Govind Singh den Granth feierlich als den bleibenden Guru. « Lasst den, der verlangt zu mir zu gehören, dem Guru Granth gehören. Gehorcht dem Granth Sâhib. Er ist der sichtbare Leib des Guru. »<sup>15</sup> Dieser geistige Guru erwies sich in der Tat als rechtes Oberhaupt der *khâlsâ*; in mannigfachen äusseren Schicksalen behielt die Sikhgemeinde ihre Festigkeit. Im 19. Jahrhundert war ihr sogar eine ungeahnte politische Machtentfaltung beschieden. Ranjît Singh (geb. 1780, gest.

1839) nahm den Titel eines Mahārāja an und schuf ein grosses Sikhreich, das er nach europäischem Muster organisierte. Aber nur kurze Zeit währte diese Macht; 1845 brachen die Engländer den heldenhaften Widerstand der Sikh und raubten ihnen für immer ihre politische Selbständigkeit. Deren Verlust aber hatte zur Folge, dass die religiöse Eigenart, welche Nānak und Govind Singh den Sikh verliehen hatten, sich verwischte und immer stärkere Einflüsse des Hinduismus gestattete. Heute fehlt jede scharfe Scheidung der Sikhreligion von der religiösen Welt des Hinduismus; die Sikh sind nach dem Urteil des Indologen Oltramare «ganz und gar hinduisiert».<sup>16</sup> Ihre Bekenner pflegen auch die Heiligtümer der hinduistischen Götter, ja sogar die Moscheen zu besuchen und die hinduistischen Riten zu beobachten. Was jedoch bis zum heutigen Tage den Sikh verblieben ist, das ist der kriegerische Geist des Govind Singh; sie stellen die besten Truppen der englisch-indischen Kolonialarmee und haben ihre militärische Tüchtigkeit auch während des Weltkrieges wiederholt erwiesen. Aber auch der religiöse Geist Nānaks und Arjuns kann nicht völlig sterben, so lange der Granth die Bibel der Sikh bleibt. Und in der Tat ist in den letzten Jahrzehnten eine religiöse Bewegung entstanden, welche mit grossem Eifer das Granthstudium betreibt und die Sikhreligion in ihrer ursprünglichen Geistigkeit und Universalität zu erneuern sucht. Auf dem Berliner «Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt» (1910) hat ein Sikhgelehrter von der Universität Amritsar die geistige Grösse seiner Religion gepriesen und mit Begeisterung verkündet, dass «die zweite Epoche von Nānaks Sendung begonnen hat».<sup>17</sup> Aehnliche Hoffnungen hegt der englische Gelehrte Macauliffe, der in eifriger Zusammenarbeit mit Sikhgelehrten deren heiliges Schrifttum dem Abendland erschlossen hat. Doch halten es Indologen, wie der genannte Oltramare, für «wenig wahrscheinlich, dass man künstlich in den Sikh den Geist wieder beleben könne, der die Anhänger von Nānak und Arjun beseelte».<sup>18</sup>



## 2. Lehre und Kult.

Die in dem heiligen Buche der Sikh, im Granth, niedergelegte Lehre ist ein entschiedener Monotheismus mit stark pantheistischem Einschlag. Mit dem Islâm hat die Religion der Sikh die energische Betonung des Ein-Gott-Glaubens gemeinsam. Wie die frommen Muslime sich tagtäglich das *Lâ ilâh illâ 'llâh* einschärfen; wie die gläubigen Juden sich täglich das *Jahwe echâd* in Erinnerung rufen, so muss der getreue Sikh in der sogenannten Jâpji, dem von Nânak stammenden Morgengebet das Bekenntnis ablegen: « Es ist nur ein Gott, dessen Name ist Wahrheit, der Schöpfer . . . Der Wahre ist, der Wahre war und der Wahre wird sein. »<sup>19</sup> Trotz dieses Bekenntnisses steht der Gottesglaube der Sikh nicht auf einer Linie mit dem altislamischen und dem israelitischen Gottesglauben. Sehen wir näher zu, so erweist sich der Gottesbegriff Nânaks und Arjuns<sup>20</sup> als identisch mit dem Gottesbegriff der indischen und sufistischen Mystik. Gott ist *nirguṇa*<sup>21</sup> und *sarvagūṇa*,<sup>22</sup> eigenschaftslos und alle Eigenschaften umfassend. Er ist schlechthin transzendent, erhaben über alle Differenzierungen, gänzlich qualitäts- und attributlos; nichts kann von ihm ausgesagt werden,<sup>23</sup> er ist das absolute Vacuum, die unendliche Leere, *sunṇ*, wie ein aus der buddhistischen Theologie entnommener Terminus des Granth lautet. Aber zugleich ist er völlig immanent, in allem Sichtbaren, Differenzierbaren, Qualitativen enthalten, er ist « das Leben in allem, was Leben hat, »<sup>24</sup> « ebenso in der Ente wie in dem Elefanten », vor allem aber weilt Gott « im Herzen jedes Menschen » und wirkt hier als das « innere Licht. »<sup>25</sup> « Wohin auch immer du schauen magst, da ist Gott, nirgends anderswo ist er zu sehen. »<sup>26</sup> Gott ist « innerhalb und ausserhalb jeder Kreatur », « fern von allem und mit allem, er ist das Eine und ist das Viele, » « er ist das grösste der grossen Wesen und zugleich das kleinste der kleinen », <sup>27</sup> er ist die *coincidentia oppositorum*, die Polarität von Leere und Fülle. Gerade die Hymnen des Arjun umkreisen immer wieder diese ‚Kontrastharmonie‘ von Transzendenz und Immanenz im Gottesbegriff.<sup>28</sup> Der

Gedanke des *ἐν καὶ πᾶν* wird bisweilen in den paradoxen Identitätshäufungen ausgesprochen, wie sie die vedântischen und noch mehr die sufistischen Mystiker lieben. So singt Guru Nānak:

«Gott ist der Fischer und der Fisch, er selbst ist das Wasser und ist das Netz; er selbst ist die Beize des Netzes, er selbst ist innerhalb (des Fisches) die Gier». «Er selbst gewährt das Vergnügen, er ist selbst das Vergnügen, er erfreut andere mit Vergnügen, er selbst ist das Weib, er selbst der Gatte des Bettes.»

Guru Nānak betet: «Du bist der Ozean, du der Schaum, du die Blase.»<sup>29</sup>

Der Zusammenhang von Schöpfer und Geschöpf, Gottheit und Welt wird in echt pantheistischer Weise als Expansion (*pasârâ*) vorgestellt. «Er machte durch sich selbst seine eigne Ausdehnung».<sup>30</sup> Und doch wird diese Allgottheit, die mit dem uralten Terminus Brahma benannt wird, zugleich als persönlich vorgestellt und angerufen. Sie wird als ‚Vater‘ und ‚Heiland‘ bezeichnet, sie empfängt die personalen Benennungen des Heilandgottes *Visnu*, *Paramesur* (Sanskrit: *Parameśvara*, «höchster Herr»), *Vahguru* («grosser Guru»), *Hari*, *Râm*, *Govind*. Wie tief persönlich und wie innig kindlich klingt ein Gebet Arjuns, das uns an die Trostpsalmen des Alten Testaments erinnert:

«Du bist mein Vater, du bist meine Mutter, du bist mein Vetter, du bist mein Bruder, du bist mein Beschützer überall. Wie kann Furcht und Sorge mir nahen, o Herr? Durch deine Barmherzigkeit habe ich dich gefühlt. Du bist meine Stütze, du bist meine Zuflucht. Ausser dir findet sich kein anderer, alles ist dein Wille und dein Wirken, Herr. Alle lebenden Wesen sind von dir geschaffen; wo immer es dir gefällt, dahin werden sie gestellt; alles was geschaffen ist, ist dein; nichts ist unser, Herr.»<sup>31</sup>

«Nach dir verlangen wir, nach dir dürsten wir, unser Herz geht auf in dir, o Herr.»

«Wie ein Kind satt wird, wenn es Milch trinkt, wie ein armer Mann getröstet wird, wenn er Wohlstand erlangt, wie ein Durstiger erquickt wird, wenn er Wasser trinkt, so wird mein Herz selig in Hari, o Herr.»

«Wie eine Lampe in der Finsternis leuchtet, wie einer, der voll Sehnsucht nach seinem Gatten ausblickt, selig wird, wenn er ihm begegnet, so hüpf mein Herz von Liebe zu Hari, mein Herr.»<sup>32</sup>

Ganz biblisch-christlich klingt der Gebetsruf Arjuns: «Wenn ich

dich habe, habe ich alles »<sup>33</sup> und der Gebetsseufzer Nānaks: « Ohne dich kann ich keinen Augenblick leben, ohne meinen Freund bin ich elend. » « Ich hungre und dürste darnach, dein Angesicht zu schauen. »<sup>34</sup>

So bricht in der Gebetssprache der Sikhheiligen der naive religiöse Personalismus kraftvoll durch. Im Gebet lebt *bhakti*, die herzliche Liebe und innige Zuversicht zum persönlichen Gott, zum Freund und Heiland der Seele. Diese *bhakti* kleidet sich auch bei den Sikhfrommen bisweilen in die feurige Sprache der Liebesdichtung. Jayadevas Gītagovinda, das «Hohelied» Indiens, diente auch den Hymnendichtern des Grānth als Vorlage.<sup>35</sup> Aber auch das aus der Gottesliebe strömende Gebet zeigt jenes eigentümliche Schwanken von personalem Theismus und impersonalem Pantheismus, das für die Frömmigkeit der Sikh genau wie für die der *Sūfi* und *Bhakta* kennzeichnend ist. Auch aus ihrem Munde kommt die mystische Immanenzformel: « Du bist mein und ich bin dein ».<sup>36</sup> Ja, gerade im Gebet werden sie sich bewusst, im Unendlichen zu leben und aufzugehen. Das Lieblingsbild, mit dem der indische Pantheismus das Verhältnis von Gott und Seele verdeutlicht, drängt sich auch den betenden Sikh auf: « Du bist das Meer, wir deine Fische ».<sup>37</sup> Aus der personalen Gebetszwiesprache steigt der Fromme schliesslich empor in die Sphäre der impersonalen substantiellen Gotteinigung. Auch von Nānaks Lippen kommt die alte Vedānta-Formel: *so 'ham*, « ich bin er », ich bin selber Gott.<sup>38</sup>

Mit diesen schillernden Gottesgedanken verbinden sich die uralten indischen Gedanken von *māyā* und *samsāra*. Der Schleier der *Māyā* verhüllt das Auge der Menschen, dass sie in der bunten Vielheit der Erscheinungen die Einheit des Göttlichen nicht zu schauen vermögen.

« Durch das schöne Trugbild der *Māyā* wird die Welt getäuscht, selten begreift einer die Wahrheit. » « In dieser geistigen Blindheit fällt man wiederum in den Mutterleib, wer sich der geistigen Blindheit hingibt, geht in Yamas (des Todesgottes) Reich. »<sup>39</sup>

Wer der Täuschung der Sinne erliegt und im Wahn der Vielheit erstickt bleibt, der muss sterben und wieder





Der goldene Tempel mit dem heiligen Teich in Amritsar.  
Originalaufnahme im Besitz von Prof. R. Otto-Marburg.



geboren werden, muss weiterwandern im Kreislauf der Geburten. Zu diesen Erbgedanken indischer Weltanschauung gesellt sich nun eine Grundidee islamischer Frömmigkeit: die Idee von *kismet*, der absoluten Schicksalsbestimmung und Prädestination, dem *decretum aeternum*.

« Durch den höchsten Lenker ist das Schicksal geschrieben; wie er es macht, so ist das Gewand einer jeden Kreatur. » « Irrend wandert der Mensch herum in vielen Leibern, wie ein Mimiker zeigt er verschiedene Anblicke; wie es dem Herrn gefällt, lässt er ihn tanzen; was jenem einen gefällt, das geschieht. » « Da durch ihn selbst die Welt geschaffen und mit drei Qualitäten ausgebreitet ist, was ist also religiöse Schuld oder Verdienst, was ist das? Einen lässt er nach der Hölle gelangen, den andern nach dem Himmel. »<sup>40</sup> « Gott wohnt nur in den Herzen derer, welche für diese Gnade von Anfang an bestimmt waren. »<sup>41</sup>

Dieser Leugnung der menschlichen Willensfreiheit widerspricht jedoch das starke Sündengefühl, das der Sikhfrömmigkeit eigen ist. Immer wieder bekennen die frommen Dichter des Granth ihre tiefe Sündigkeit und flehen um Gnade und Erbarmen.

« Erlöse den Sünder, das ist das Gebet von Nānak, meine Seele. » « Ich bin ein Sünder, du allein bist rein. So voll der Ozean des Wassers ist, so zahlreich sind meine Sünden. Gib Gnade, hab Mitleid, lass den Stein nicht sinken zur Tiefe. » « Wir begehen viele Sünden, deren kein Ende ist. O Gott, vergib sie uns, gnädiglich. Wir sind grosse Sünder und Uebertreter. O Gott, vergibst du uns nicht und vereinst du uns nicht mit dir, so können wir nicht Vergebung erlangen. »<sup>42</sup>

Schuld und Vergebung — das Grundthema der biblischen und christlichen Heilserfahrung klingt uns hier laut aus der betenden Sikhfrömmigkeit entgegen. In der Gewissheit der sündenvergebenden Liebe Gottes liegt für sie Heil und Seligkeit. « Meine Seele ist versöhnt mit Gott und überschüttet von seiner wunderbaren Liebe », jubelt Amar Dās im Hochgefühl des Heilsbesitzes.<sup>43</sup> Wie das Alte und Neue Testament, so verkündet auch der Granth, dass es ohne Demut kein Heil und keine Gnade gibt. « Die Pforte des Heils ist enge, nur der Demütige kann eintreten »; « der Hochmut hinderi das Gottsuchen ».<sup>44</sup>

Aber wie im Gottesbegriff Personalismus und Imper-

sonalismus streiten, so auch im Heilsgedanken. Die Frommen vergessen wieder, dass in der Gewissheit des gottgeschenkten Heils die ewige Seligkeit beschlossen ist, und verlangen nach *Nirvân* (Sanskrit *Nirvâna*), dem Auf- und Untergehen der individuellen Seele im überindividuellen Brahma. Persönlichkeit, Selbstbewusstsein, Individualität versinken, verschwinden im Ozean der unendlichen Gottheit. «Nânak sagt: der Jünger bleibt verschlungen (absorbiert).»<sup>45</sup> In der bewusstlosen Seligkeit der ihrer Individualität entkleideten Seele, wie sie die Upanishaden und das buddhistische *Sutta-Pitakam* verkünden, suchen auch die Sikh-Heiligen *mukati* (Sanskrit *mukti*), die endgültige Erlösung von Sünde, Leid und Wiedergeburt. «Im höchsten Stande gibt es weder Freude noch Schmerz, weder Hoffnung noch Verlangen; man kennt nicht Kasten noch Kastenabzeichen, man hört keine Reden noch Gesänge. Im höchsten Stande gibt es nur himmlische Schau.»<sup>46</sup> Diese brahmanisch-buddhistische Anschauung von der kühlen, bewusstlosen Wonne des *Nirvâna* kreuzt sich jedoch bei den Sikh mit der farbigen Himmelsvorstellung der Muhammedaner. Der Granth spricht von *Sach Khand* (dem «wahren Reich»), einer Art Paradies, in dem der fromme Sikh den ewigen Lohn für seine Glaubenstreue und Gottesliebe empfängt.<sup>46b</sup>

So erweist sich die Gottes- und Heilsanschauung Nânaks und seiner Nachfolger als ein buntes eklektisches Gemisch von Hinduismus und Islâm. «Die Religion der Sikh ist», wie der Indologe Oltramare treffend sagt, «eine Art Sammelbecken, in dem Ströme von jeder Herkunft sich vermengen.»<sup>47</sup> Vedânta und Bhagavadgîtâ, Korân und Sûfischrifttum und endlich die Dichtungen der mittelalterlichen Bhaktas Indiens — all das hat seinen Beitrag zum Granth der Sikh geliefert. Worin sich Nânaks Lehre von der muhammedanischen und der hinduistischen scharf unterschied, das ist ihr ausgesprochener Spiritualismus. Gegen den Lippendienst der Veda- und Šâstra-Rezitation erhebt Nânak nicht minder seine Stimme wie gegen den Dienst der Götterbilder, der allenthalben in den hinduistischen Tempeln



getrieben wurde.<sup>48</sup> Aber auch der zeremonielle Gesetzesdienst und die Werkgerechtigkeit des Islâm wird von ihm als schreiender Widerspruch zur Gottesverehrung « in Geist und in der Wahrheit » verurteilt.<sup>49</sup>

« Mache Freundlichkeit zu deiner Moschee, Lauterkeit zu deiner Gebetsschnur, Recht und Gesetz zu deinem Gebetskanon, Bescheidenheit zu deiner Beschneidung, Höflichkeit zu deinem Fasten, dann wirst du ein rechter Muselmanne werden. »

« Es sind fünf Gebetszeiten und fünf Namen dafür: die erste soll Wahrhaftigkeit sein, die zweite Rechtlichkeit, die dritte Liebe in Gottes Namen, die vierte reine Absicht, die fünfte Lobpreis Gottes. »<sup>50</sup>

Auch der strenge Asketismus der Brahmanen, Yogin und Sannyâsi wird von Nânak gebrandmarkt.

« Sich ein Glied im Feuer verbrennen, im Wasser weilen, fasten, sich der Hitze und Kälte aussetzen, lange Zeit einen Arm hochhalten, auf einem einzigen Bein stehen, all diese Pusswerke sind Werke der Finsternis. »<sup>51</sup>

Ja Nânak warnt sogar vor dem Leben der Bettelmönche.

« Habe keine Verehrung für die, welche sich *guru* und *pîr* (arabischer Ausdruck für *guru*) nennen und betteln. Nur die, welche die Frucht ihrer Arbeit essen und eine nützliche Arbeit verrichten, kennen den wahren Weg. » « Werdet ihr Einsiedler in eurem eigenen Hause. »<sup>52</sup>

In feiner Weise hat Nânak alles Aeussere, alles Asketische, Gesetzliche und Rituelle teils abgestossen teils in die Sphäre des Geistig-Sittlichen erhoben. Aber dieser entschiedene Spiritualismus konnte nicht restlos durchgeführt werden. Der Mensch ist ein sinnlich-geistiges Doppelwesen und verlangt darum in seinem Gottesumgang immer wieder nach sinnenfälliger Darstellung der übersinnlichen Gottheit. Als sinnliches, sakramentales Zeichen des ewigen Gottes erscheint den Sikh genau so wie den Vishnu- und Śiva-Mystikern und den Verehrern des Buddha Amitâbha der heilige Gottesname. Der Gottesname ist das greifbare Doppel-Ich des Gottes, in ihm ist die Fülle seiner übernatürlichen Heilskräfte enthalten, er besitzt magische Wunderkraft. « Den Namen haben heisst Gottes Gegenwart haben; wer diese Gegenwart hat, ist hinfort frei von Furcht. »<sup>53</sup> Wer den Namen Hari (eine der vielen Bezeichnungen Vishnu-Nârâyana) ausspricht, erlangt dadurch die Fülle der Weisheit,

des Heils und der Seligkeit. Unaufhörlich verherrlichen die Schriften des Granth die erlösende Kraft des Gottesnamens.

« Das Grund-*mantra* (d. h. die Zauberformel, der Name Hari) enthält alle Wissenschaft. Wenn jemand von den vier Kasten den Namen murmelt, wer es auch sei, dessen Rettung wird vollbracht. »<sup>54</sup>

« Mag jemand auch die *śāstras* (heilige Lehrbücher) und die *smṛti* (Tradition, Auslegung) durchforschen und erfassen, ohne den Namen kann die endgültige Erlösung nicht erreicht werden. »<sup>55</sup>

« Murmele Haris Namen: Hari; mein Herz, das bringt Trost zu aller Zeit, bei Tag und bei Nacht.

Murmele Haris Namen: Hari; mein Herz, denn der Gedanke an ihn vertreibt Sünde und Last.

Murmele Haris Namen: Hari; mein Herz, das beendet alle Armut und Hungersqual. »<sup>56</sup>

Aber noch deutlicher tritt der unsichtbare Gott vor die Augen des Frommen in der Gestalt des heiligen Lehrers, des Guru. Der Guru ist für die Sikh wie für die Hindu eine Inkarnation der Gottheit selbst. In Ausdrücken, die wörtlich mit dem Johannesevangelium übereinstimmen, wird im Granth verkündet, dass der Guru der *deus visibilis* ist, « Gott in Person ».

« Der Guru ist Gott und Gott ist der Guru; es gibt keinen Unterschied zwischen beiden. » « Gott und der Guru sind eins. » « Das Wort ist der Guru und der Guru ist das Wort. » « Der Guru ist der Schöpfer, der Guru ist der Bildner; ohne den Guru ist nichts; was der Guru tun will, das geschieht. » « O Gott, der Guru hat mir deine Augen gezeigt. »<sup>57</sup>

Als menschengewordener Gott erscheint der Guru als alleiniger Heilsmittler, der Weg zu *Paramesur*, dem höchsten Herrn.

« Ohne den Guru entspringt keine Liebe (zu Gott), der Schmutz der Selbstsucht wird nicht entfernt » (Nānak). « Der wahre Guru ist der wahre Herr, durch sein Wort wird die Vereinigung (mit Gott) zustande gebracht » (Amar Dās). « Ohne den wahren Guru kann niemand den Vollkommenen erlangen. » « Der Guru ist die Leiter, der Guru ist das Boot, der Guru ist das Floss, der Name Haris. Der Guru ist der Teich, die See, das Boot, der Guru ist das *tirtha* (der heilige Badeplatz) und die See » (Nānak).<sup>58</sup> Von Nānak heisst es sogar: « Er ist ein Mensch, durch dessen Gnade die ganze Welt erlöst wird. »<sup>59</sup>

Als dem sichtbaren Stellvertreter Gottes gebührt dem Guru göttliche Verehrung und Anbetung, gläubige Unter-

werfung und unbedingter Gehorsam. Dem Guru wird ein «Menschen dienst gewidmet, wie er selten ist in der Geschichte der Frömmigkeit.»<sup>60</sup> Arjun ermahnt die Sikh:

«Wasche die Füße der Frommen und trinke (das Wasser davon); bringe dein Leben den Frommen dar; vollziehe die Waschung im Staube der Frommen, werde ein Opfer für die Frommen.»<sup>61</sup>

Der Brauch, das Wasser zu trinken, in dem der Guru seine Füße gewaschen hatte, war in der älteren Zeit (vor Govind Singh) geradezu ein Einweihungsritus, durch den ein Frommer sich als Schüler des Guru bekannte (*caram-pâhul*).

Diese Menschenvergötterung scheint dem hehren Spiritualismus der Sikhreligion nicht minder Abbruch zu tun wie der magische Namenkult. Das eigentliche Kultwesen hingegen offenbart bis zum heutigen Tage eine puritanische Strenge und Einfachheit.<sup>62</sup> Im goldenen Tempel zu Amritsar befindet sich kein Götterbild. Das Allerheiligste birgt nur mehrere Abschriften des Granth, die auf seidenen Kissen ruhen. Tag und Nacht findet hier heiliges Chorgebet statt. Unter Begleitung von Saitenspiel singen die Granthîs («Bibelgelehrte», die jedoch keinen eigentlich priesterlichen Charakter tragen) Abschnitte aus dem Granth. (Die Verehrung, die dem heiligen Buche als solchem von den Gläubigen gewidmet wird, unterscheidet sich freilich wenig von der hinduistischen Anbetung der Götterbilder.) Wie die Israeliten ausser dem Sionstempel ihre Synagogen hatten, so besitzen die Sikh ausser dem Heiligtum Hari-mandar überall *Dharm-sâlâs*, «Hallen der heiligen Lehre», schmucklose Gebäude, in denen der Granth vorgelesen und erklärt wird. Die Granthrezitation bildet auch das einzige Zeremoniell bei den häuslichen Feierlichkeiten, Geburten, Hochzeiten und Leichenverbrennungen.

Ausser dem Wortgottesdienst der Granthlesung besitzen die Sikh ähnlich wie die evangelischen Christen zwei Sakramente — eine Art Taufe und eine Art Abendmahl. Der «*Pâhul* der wahren Religion» ist der (von Govind Singh eingeführte) Initiationsritus, durch welchen die mannbar

gewordenen Sikhjünglinge in die *khâlsâ*, die « reine » Gemeinde aufgenommen werden. Nachdem die Täuflinge im heiligen Teiche Amritsar gebadet haben, wird über ihr Haupt und ihren Körper ein Mischtrank von Wasser, Zucker und Süßigkeiten, der mit einem Dolch umgerührt ist, ausgegossen, wobei die Worte gesprochen werden: *vâh guru-jî kâ khâlsâ, sirî vâh guru-jî kî fate!* « Heil der reinen Gemeinde des Garu, Sieg dem heiligen Guru! » Die feierlichste Handlung bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften ist die Zubereitung und Austeilung des *Karâh-prasâd*. Ein aus Butter, Mehl und Zucker hergestellter Kuchen wird dem Guru geweiht und mit dem Ausruf: *Vâh Guru!* den Gläubigen ausgeteilt.

Die privaten religiösen Pflichten eines Sikh sind das (täglich zweimal stattfindende) rituelle Bad und die Lesung des Granth. Als Morgengebet soll er die *Jâpji* des Nânak und die *Jâpji* des Govind Singh sprechen, als Abendgebet das *So dâru*, das ebenfalls im Granth enthalten ist. Nicht minder ernst als die religiösen Pflichten werden die sittlichen Imperative und Ideale von den Sikh beobachtet. Die Religion der Sikh trägt einen starken ethischen Akzent. Treue und Wahrhaftigkeit, Demut und Gehorsam, Gebefreudigkeit und Gastfreundschaft, Vergebungsbereitschaft und williges Dulden von Unrecht, das alles gehört zum Leben eines frommen Sikh. Ein besonderer Nachdruck wird auf die Tugenden des Familienlebens gelegt, auf eheliche Treue, elterliche Fürsorge und kindliche Liebe und Pietät. Gerade diese enge Verbindung von religiöser Innerlichkeit und sittlichem Ernst verleiht der Religion der Sikh ihren Adel und hebt sie über manche hinduistische Sekten und Kultgemeinschaften empor. Im täglichen Morgengebet tritt dieses religiöse Ideal in seiner ganzen Grösse und Reinheit vor die Seele des gläubigen Sikh.

«Mache Genügsamkeit zu deinen Ohrringen, Mässigkeit und Selbstzucht zu deinem Bettelsack, Versenkung zur Asche (aufs Haupt). Mache deinen Leib, der nur ein Anteil des Todes ist, zu deiner Bettelkutte, mache Glauben zu deiner Lebensregel und deinem Stab. Schliesse dich an die Regeln des Yoga und mache den Sieg über dein



Herz zum Sieg über die Welt. Heil, Heil, ihm, dem Ersten, dem Lichten ohne Anfang, dem Unvergänglichen, dem ewig Gleichen!

Mache göttliche Einsicht zu deiner Speise, Barmherzigkeit zu deinem Vorratswächter und die Stimme des Gewissens zur Pfeife (die zur Mahlzeit ruft). Mache den, der die ganze Welt (in seine Schnur) einfädelte, zu deinem geistigen Herrn. Lass Reichtum und Zauberkunst den Trost von anderen sein. Vereinigung und Trennung ist das Gesetz, das die Welt erhält, von dem Geschick empfangen wir unseren Anteil. Heil, Heil, ihm, dem Ersten, dem Lichten, dem Unvergänglichen, dem ewig Gleichen! »<sup>63</sup>

Es ist eine reine und erhabene Religion, die Sundar Singh seine Mutterreligion nennen darf, eine Religion, die das Beste des Hinduismus und des Islâm in sich vereint, eine Religion, die Heilige und Märtyrer aufweisen kann. Manche Elemente der Sikhreligion, wie der Glaube an Gottes sündenvergebende Liebe und an sein Offenbarwerden in einem Menschen, berühren sich sogar mit den zentralen Wahrheiten der christlichen Offenbarung. Freilich sind diese Offenbarungsgedanken getrübt durch die starken Einschlüsse des vedântischen Pantheismus und des islamischen Fatalismus. Was der Lehre des Granth jede durchschlagende Wirkung raubt, das ist ihr stark eklektischer Charakter, ihr stetes Schillern zwischen Theismus und Pantheismus, Personalismus und Impersonalismus, Vergebungsglauben und Nirvânasehnsucht. Eine nach letzter Einheit und tiefster Befriedigung verlangende religiöse Seele wie die Sundar Singhs konnte in dieser Mischreligion nicht ihre Heimat finden. Aber trotz aller Mängel und Schwächen war sie reich und rein genug, um diesem suchenden Gemüt ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* («Führer zu Christus») zu werden.

## II. Sundar Singh's Lebensgang.<sup>1</sup>

### 1. Jugendzeit. Innere Kämpfe.

Sundar Singh entstammt einer alten, vornehmen und sehr begüterten Sikhfamilie. Am 3. September 1889 wurde er in dem Dorfe Rampur im Staate Patalia geboren, wo sein Vater Sirdar Sher Singh Gutsbesitzer und Ortsvorsteher war. Von Luxus und Reichtum umgeben wuchs er auf. Sein väterliches Haus war aber nicht nur eine Stätte der Behaglichkeit, sondern auch der Gottesfurcht. Sundars Mutter, eine ebenso gebildete wie fromme Frau, weckte schon früh in dem Knaben, der ihr in innigster Liebe zusetzte, den Sinn für das Göttliche und Ewige. Stets nahm sie ihn mit sich, wenn sie in den Tempel ging, um Opfer zu bringen, oder wenn sie alle vierzehn Tage die *purohita* (Geistlichen) im Dschungel besuchte, um sich bei ihnen geistlichen Rat und Zuspruch zu holen. Sie unterwies ihn in den heiligen Schriften der Sikhreligion wie des Hinduismus.<sup>2</sup> Sie hielt ihn stets zum täglichen religiösen Leben an. Wenn er morgens aufwachte und nach Milch verlangte, sagte sie ihm: «Nein, zuerst musst du geistliche Nahrung empfangen.» Obgleich er bisweilen darüber unwillig war, musste er zuerst Abschnitte aus den Veden und Śāstra, dem Granth und der Bhagavadgītā lesen, ehe er Milch bekam.<sup>3</sup> Mit sieben Jahren konnte er bereits die ganze Bhagavadgītā auswendig. Die Mutter war es auch, die dem jungen Sundar das gottgeweihte Leben als seinen Beruf hinstellte. «Du darfst nicht», sagte sie ihm, «oberflächlich und weltlich werden wie deine Brüder. Du musst den Frieden der Seele suchen und die Religion lieben, und eines Tages sollst du ein heiliger Sādhu werden.»<sup>4</sup> Dieses Mutterwort schlug tiefe Wurzeln im Herzen des Knaben. Sein ganzes Innenleben

wurde zu einer grossen Sehnsucht nach *śānti*, dem Frieden des Herzens. Und als er ihn endlich gefunden, da erfüllte er den frommen Wunsch der Mutter und machte das Leben des Sâdhu zu seinem Beruf. Die Mutter gab so den Anstoss zur *vita religiosa* Sundar Singhs. « Der heilige Geist war es, der mich zum Christen machte, aber meine Mutter war es, die mich zum Sâdhu machte. » « Ich bin im besten theologischen College gewesen — das Mutterherz ist das beste theologische College der Welt »<sup>5</sup> — diese Worte des Sâdhu zeigen am deutlichsten, wie er selbst seiner Mutter entscheidende Bedeutung für seine religiöse Entwicklung zuweist.

Im jugendlichen Alter von 14 Jahren verlor Sundar Singh seine Mutter, in einer Zeit, da seine religiösen Kämpfe bereits begonnen hatten. Tiefes Leid erfüllte seine Seele, ein Leid, das bis heute in seinem Herzen nachzittert. « Selbst heute noch legt sich ein schmerzlicher Zug auf des Sâdhu Angesicht und sein Blick umflort sich, wenn man auf seine Mutter zu sprechen kommt. »<sup>6</sup> Mit doppeltem Eifer warf er sich nun auf das Studium der heiligen Bücher. Oft sass er bis Mitternacht über dem Granth, den Upanishaden und dem Korân. Zahlreiche Stellen prägte er seinem Gedächtnis ein. Sein Vater sagte sorgenvoll: « Du verlierst den Verstand, mein Sohn, du richtest deine Augen zugrunde. Du bist noch ein Kind, warum quälst du dich so sehr mit Fragen des geistigen Lebens? » Sundar Singh antwortete: « Ich muss den Frieden um jeden Preis haben. Die Dinge der Welt können mich nicht befriedigen. »<sup>7</sup> Mit der angestrengten Lektüre verband er die stundenlange tiefe Meditation, aber auch sie half ihm nicht zur dauernden inneren Ruhe.<sup>8</sup> Unter der Leitung eines Hindu-Sâdhu übte er sich in der Psycho-technik des Yoga.<sup>9</sup> Durch die angespannte innere Konzentration gelang es ihm, sich in Trance-Zustände zu versetzen, die ihm eine vorübergehende Ruhe brachten; aber wenn er aus ihnen in die normale Bewusstseinslage zurückkehrte, fand er sich in demselben Gemütszustande, in dem er die Yogaübung begonnen hatte.<sup>10</sup> Auch die Ratschläge und Auskünfte, die ihm indische *purohita* und *sâdhu* gaben, konn-

ten ihn auf dem Wege zum Herzensfrieden nicht voranbringen.<sup>11</sup> Ebenso wenig war ihm die treueste und eifrigste Befolgung aller Zeremonien und Riten eine innere Hilfe.<sup>12</sup>

«Ich versuchte», bekennt er, «Ruhe zu finden durch die Mittel, welche die indischen Religionen anbieten: Hinduismus, Buddhismus, Muhammedanismus, aber ich konnte da nichts finden.» «Ich wollte mich selbst erretten; wie studierte ich nicht alle unsere Bücher! Wie rang ich nach Frieden und Ruhe! Ich tat gute Werke, ich tat alles, was zum Frieden führen konnte, aber ich fand ihn nicht; denn ich konnte ihn mir nicht verschaffen.»<sup>13</sup>

Der Friede, den Sundar Singh so heiss ersehnte, kam nicht aus seiner Mutterreligion, sondern von ferne her. In der protestantischen Missionsschule seines Heimatortes, die er besuchte, lernte er im Unterricht das Neue Testament kennen. Er wies es zuerst mit der grössten Entrüstung von sich: «Wozu die Bibel lesen? Wir sind Sikh, unser heiliges Buch ist der Granth.» «In jenem Buche mögen gute Dinge stehen, aber es ist gegen unsere Religion.»<sup>14</sup> Aber auch andere warnten ihn vor der Bibel: «Lies nicht die Bibel, weil ihr eine geheime Gewalt innewohnt, die dich zum Christen macht.»<sup>15</sup> Sundars Hass wider das Christentum wurde so glühend, dass er das Haupt einer eigenen Vereinigung von Schülern wurde, die alle erklärte Feinde des Christentums waren. Eines Tages zerriss er ein Neues Testament vor den Augen seiner Klasse in tausend Fetzen.<sup>16</sup> Wenn er die Missionare kommen sah, um das Evangelium zu predigen, rief er: «Diese Leute sind Uebeltäter; sie sind gekommen, um alles bei uns zu verderben.» Ja, er erhob Steine wider sie und befahl den Dienern seines Hauses, dasselbe zu tun.<sup>17</sup> Aber trotz seines fanatischen Hasses liess ihn das geheimnisvolle Buch der Christen nicht los. «Schon damals», gesteht er, «verspürte ich die göttliche Anziehungskraft und wunderbare Gewalt der Bibel. Wie in brütender Hitze ein frischer Seewind kühlt, so war ihre Wirkung auf meine Seele schon damals erfrischend.»<sup>18</sup> Vor allem war es ein Jesuswort, das sein ruheloses, friedeverlangendes Herz im Innersten ergriffen hatte: «Kommet alle her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken; . . . und ihr wer-



det Ruhe finden für eure Seelen » (Mt. 11, 28 f.) Sundar konnte es nicht glauben und rief: « Wie, unsere Religion, der Hinduismus, der die schönste Religion der Welt ist, gibt mir nicht den Frieden! und eine andere Religion sollte ihn mir geben können? »<sup>19</sup> Noch ein anderes Wort Christi erschütterte ihn aufs tiefste: « Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn hingab, auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben » (Joh. 3, 16).<sup>20</sup> Diese beiden Worte liessen ihn nicht los, immer tiefer bohrten sie sich in seine Seele ein; aber er konnte ihren trostvollen Inhalt nicht fassen. « Christus hat sich selbst nicht erlösen können, wie sollte er andere erlösen können? »<sup>21</sup> Um diese geheimnisvollen Worte zu widerlegen, vertiefte er sich unermüdlich in die heimischen Religionsschriften. Er verglich mit ihnen das Neue Testament, aber er konnte niemanden finden, der, wie Jesus, sagte: « Ich will euch Ruhe geben », geschweige denn: « Ich will euch Leben geben ». <sup>22</sup> Der Kampf zwischen Christentum und Hinduismus, der in seiner Seele wühlte, führte schliesslich einen Wutausbruch herbei; er verbrannte die Bibel, jenes geheimnisvolle Buch, das den Frieden verhiess und Ruhelosigkeit und Zwiespalt brachte. Sein Vater sagte befremdet: « Warum tust du etwas so Törichtes? » Sundar Singh antwortete: « Die Religion des Abendlandes ist falsch, wir müssen sie vernichten. » Jener Tag — es war der 16. Dezember 1904 — ist dem Sâdhu unvergesslich als der *dies ater* seines Lebens.<sup>23</sup> Der tiefe Reueschmerz über dieses Attentat gegen die Bibel durchzittert seine Seele bis zum heutigen Tage und bricht immer von neuem in seinen Predigten und Bekenntnissen durch. « Die Erinnerung daran, dass ich Christum verfolgt und die Bibel zerrissen habe, ist wie ein Distelstachel in meinem Leben. »<sup>24</sup>

## 2. Bekehrung.

Die Friedlosigkeit und Unruhe Sundar Singhs erreichte ihren inneren Höhepunkt. Nichts konnte ihm die ersehnte *śānti* geben.<sup>25</sup> So fasste er den verzweifelten Entschluss,

sich zu töten, von der Hoffnung beseelt, vielleicht im jenseitigen Leben die ersehnte Ruhe zu finden. « Wenn ich Gott in dieser Welt nicht finden kann, finde ich ihn vielleicht in der anderen Welt. »<sup>26</sup> Am Vorabend des 18. Dezember trat er vor seinen Vater und sagte ihm: « Ich will dir Lebewohl sagen, morgen früh wirst du mich tot finden. » « Warum willst du dich töten? » fragte der Vater. « Weil der Hinduismus meine Seele nicht befriedigen kann noch auch dies Geld noch auch diese Behaglichkeit noch irgend eines der Güter dieser Welt. Dein Geld kann die Wünsche meines Leibes befriedigen, aber nicht meine Seele. So habe ich genug an diesem elenden und unvollkommenen Leben; ich will ihm ein Ende machen. » Am kommenden Morgen wollte sich der Jüngling auf die Schienen legen und sich von dem Schnellzug, der um fünf Uhr am Hause vorbeifuhr, überfahren lassen. Früh um drei Uhr am 18. Dezember erhob er sich von seinem Lager, nahm, wie es Hindu-sitte und ausdrückliche Vorschrift Govind Singhs ist,<sup>27</sup> ein kaltes rituelles Bad. Dann begann er Gott anzuflehen, ihm den Weg zum Heil zu zeigen. Weil seine Seele ganz von Zweifeln erfüllt war, betete er zunächst « wie ein Atheist »: « O Gott, wenn es einen Gott gibt, wolle du mir den rechten Weg zeigen, sonst werde ich mich töten. »<sup>28</sup> Er beschloss: « Wenn mir nichts offenbar wird, wenn ich immer nichts verstehen kann, will ich mich töten, um Gott in der anderen Welt zu begegnen. » Er betete und betete ohne Unterlass; er flehte Gott an, die Ungewissheit und Unruhe von seiner Seele zu nehmen und ihr den Frieden zu schenken;<sup>29</sup> aber er empfing keine Antwort. Er liess sich nicht entmutigen und fuhr fort, mit Gott im Gebet zu ringen, in der Hoffnung, so den Frieden zu finden.<sup>30</sup> Da plötzlich — gegen 5 Uhr — gewahrte er in seinem Gebetskammerlein ein grosses Licht. Er glaubte, das Haus stehe in Flammen, öffnete die Tür und blickte umher, aber es war kein Feuer da. Er schloss die Tür und betete weiter. Da sah er wie in einer Lichtwolke das liebestrahkende Angesicht eines Menschen. Er glaubte zunächst, es sei Buddha oder Krishna oder eine andere Gott-

heit und wollte sich darum niederwerfen, um sie anzubeten.<sup>31</sup> Da aber vernahm er zu seiner grossen Ueberraschung auf Hindustani<sup>32</sup> die Worte: « Wie lange willst du mich verfolgen? Ich bin für dich gestorben, ich habe für dich mein Leben hingegeben. »<sup>33</sup> Er war unfähig zu verstehen und konnte kein Wort sagen. Da entdeckte er die Wundmale jenes Jesus von Nazareth, welchen er für einen grossen Mann gehalten, der vor langer Zeit in Palästina gelebt und gestorben,<sup>34</sup> jenes Jesus, den er vor wenigen Tagen noch glühend gehasst hatte. Und dieser Jesus zeigte in seinem Angesicht keinerlei Spur von Zorn darüber, dass er seine heiligen Schriften verbrannt hatte, sondern eitel Milde und Liebe.<sup>35</sup> Da kam ihm der Gedanke: ‚Jesus Christus ist nicht tot; er lebt und das ist er selbst‘. Und er sank ihm anbetend zu Füssen.<sup>36</sup> Im Nu wurde sein Innerstes umgewandelt,<sup>37</sup> er fühlte, wie Christus ihn gleich einem göttlichen Strom ganz und gar durchdrang;<sup>38</sup> Friede und Freude erfüllten seine Seele<sup>39</sup> und « trugen den Himmel in sein Herz hinein ». <sup>40</sup> Als Sundar Singh sich erhob, war Christus verschwunden, aber jener wunderbare Friede war geblieben, und hat ihn seither nie verlassen.<sup>41</sup> Voll Freude weckte er seinen Vater und verkündete ihm: « Ich bin Christ! » Dieser konnte es nicht glauben: « Du hast den Verstand verloren, geh schlafen. Vorgestern verbranntest du die Bibel, und jetzt willst du plötzlich Christ sein? Wie reimt sich das zusammen? » Sundar antwortete: « Weil ich ihn gesehen habe. Bisher sagte ich mir immer: das ist ganz einfach ein Mensch, der vor 2000 Jahren gelebt hat. Heute habe ich ihn selbst gesehen, den lebendigen Christus, und ich will ihm dienen. » « Ich habe seine Macht erlebt. »<sup>42</sup> « Er hat mir den Frieden gegeben, den kein anderer mir geben kann. »<sup>43</sup> Da sagte der Vater: « Du wolltest dich doch töten? » Der Sohn erwiderte darauf: « Ich habe mich schon getötet. Dieser Sundar Singh ist tot; ich bin ein neuer Mensch. »

Christi Erscheinung ist für den Sâdhu der entscheidende Wendepunkt seines Lebens. Sie brachte ihm die Erfüllung

seines heissen Sehnsens und krampfhaften Bemühens: *śānti*, die wunderbare Ruhe, « den Frieden, der höher ist als alle Vernunft, » den « Himmel auf Erden ». « Nachdem ich mich müde gesucht hatte in der Religion der Hindu, fand ich schliesslich in Christus die Ruhe und den Frieden, nach dem mein Herz verlangte. »<sup>44</sup> Diese Bekehrung ist für Sundar Singh Offenbarung, Wunder im ausgesprochenen Sinn des Wortes, schlechthin übernatürlich. Die moderne Religionspsychologie, die der Erforschung des Bekehrungsvorganges besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat,<sup>45</sup> sucht dieses Wunder zu erweichen, die Bekehrung als Endglied eines innerseelischen Prozesses, als Wirkung eines feinen psychischen Mechanismus verständlich zu machen und so ihres rein übernatürlichen Charakters zu entkleiden.<sup>46</sup> Alle diese Versuche sind deshalb verfehlt, weil sie die klare und unzweideutige « Urmeinung » der Bekehrten umgehen; für den Frommen ist die Bekehrung allem natürlichen seelischen Leben, allem Eigenmenschlichen schlechthin entgegengesetzt; sie ist reines, freies Werk der göttlichen Gnade; sie bedeutet einen Einbruch der übernatürlichen Wirklichkeit in das Leben des Gläubigen. Sie ist darum etwas völlig Neues, der Anfang eines neuen Lebens. Wie jeder gläubige Bekehrte, so lehnt auch Sundar Singh die psychologische Erklärung des Bekehrungsvorganges durchaus ab und verfißt aufs entschiedenste seinen rein supranaturalen Gnadencharakter.

« Das war keine Einbildung, die ich sah. Vorher hasste ich Jesus Christus und betete ihn nicht an. Wenn ich von Buddha spräche, könnte ich sagen, dass das eine Wirkung meiner Einbildung war, denn ich war gewohnt, ihn anzubeten. Das war kein Traum. Wenn man aus einem kalten Bad kommt, träurat man nicht! Das war eine Wirklichkeit, der lebendige Christus! Er kann einen Feind Christi in einen Prediger des Evangeliums verwandeln. Er hat mir seinen Frieden gegeben, nicht bloss für einige Stunden, sondern während 16 Jahren, einen wunderbaren Frieden, den ich nicht beschreiben kann, aber von dem ich Zeugnis ablegen kann. »<sup>47</sup>

« Was andere Religionen in vielen Jahren nicht zu Wege bringen konnten, das tat Jesus in einigen Sekunden. Er erfüllte mein Herz mit unendlichem Frieden. »<sup>48</sup>



« Der Hinduismus hatte mich gelehrt, dass es einen Himmel gebe, und ich tat mein Bestes, um von der Sünde befreit zu werden und in allen Dingen nach dem Willen Gottes zu handeln. Ich versuchte mein Leben durch meine guten Werke zu retten, was sinnlos war und mich nicht retten konnte. Ich war stolz auf die indische Religion und Philosophie; aber die Philosophie kann die Sünder nicht retten. Verzweifelt bat ich Gott, mir den Weg des Heils zu zeigen. Als Antwort auf meine Gebete sah ich meinen Heiland. Er zeigte sich mir selbst. Ich hätte nie erwartet, so etwas zu sehen. »<sup>49</sup>

« Weder das Lesen noch die Bücher, nein, Christus selbst hat mich verwandelt. » « Als er sich mir offenbarte, sah ich seine Herrlichkeit und ich wusste, dass es der lebendige Christus war. »<sup>50</sup>

Alle Selbstaussagen Sundar Singhs zeigen in voller Deutlichkeit, dass er jede natürliche, geschöpfliche Kausalität von seiner Bekehrung ausschliesst und in ihr einen unmittelbaren Eingriff, eine reine Wirkung des transzendenten Gottes, des ewigen Christus erblickt. Der naive Supernaturalismus, der den grössten christlichen Frommen, angefangen von den Aposteln, eigen ist, kommt in Sundar Singh zu neuem, machtvollem Durchbruch. Für ihn ist seine Bekehrung nicht menschliches Erlebnis, innerseelische Erfahrung, sondern Offenbarwerden der göttlichen Wirklichkeit.

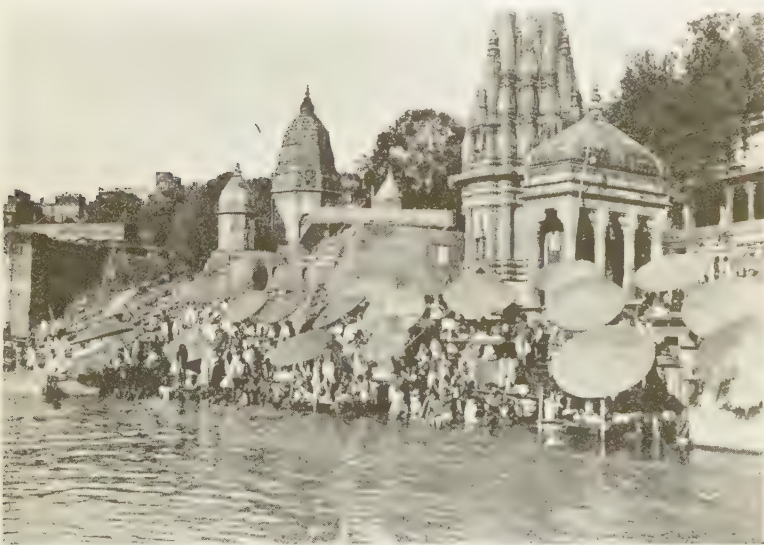
### 3. Prüfung und Verfolgung.

Nachdem Sundar Singh auf wunderbare Weise Christus als seinen Erlöser gefunden hatte, verharrte er mehrere Tage in einsamem Gebet. Riesengross trat nunmehr vor sein Gewissen die Verunglimpfung, die er drei Tage vor seiner Bekehrung der Bibel angetan hatte. In innigem Gebet flehte er zu Gott um Vergebung: « Mein Gott, verzeih mir. Ich war geistig blind; ich konnte dein Wort nicht verstehen; deshalb habe ich die Bibel verbrannt. » Da empfing er vom Herrn die trostvolle Zusicherung: « Du warst geistig blind, aber jetzt habe ich deine Augen geöffnet. Geh hin, gib mir Zeugnis! »<sup>51</sup> « Zeuge von meiner grossen Tat, bezeuge, dass ich der Retter bin! »<sup>52</sup> Wie beim Völkerapostel (Gal. 1, 15 f.) schloss sich an die Bekehrung die Berufung zur Verkündigung des Evangeliums.

Das erste Zeugnis, das der fünfzehnjährige Jüngling für seinen Heiland ablegte, war sein standhafter Bekennermut gegenüber seiner Familie und seinen Freunden.<sup>53</sup> Sein Vater appellierte an seinen Stammesstolz als Sikh, an seine Familienehre wie an seine Pietät gegen die Mutter — doch umsonst. Als des Vaters Zureden erfolglos blieb, versuchte ein hochgestellter Oheim, ihn zum Festhalten an der Sikhreligion zu bewegen. Er öffnete ihm seine Schatzkammer, legte seinen Turban zu Sundars Füßen — das Zeichen tiefster Demut — und flehte ihn an, seine Familienehre nicht durch seinen christlichen Glauben zu entweihen. «Dieses alles soll dein sein, wenn du einer der Unseren bleibst.» Doch der jugendliche Christusjünger blieb fest, sein Heilandsglaube war ihm teurer als alle Schätze der Welt. Zu den schmerzlichen Auseinandersetzungen mit seinen Angehörigen kamen bald Spott, Hohn und Verfolgung. Seine bisherigen Kameraden beschimpften ihn als Meineidigen, Abtrünnigen und Betrüger; sein eigener Bruder verfolgte ihn mit bitterem Hass; die ganze Bevölkerung war gegen ihn aufgebracht; so gross war ihre Empörung, dass ihre Leidenschaft sich gegen alle Christen des Dorfes richtete. Viele mussten wegziehen; die Missionsstation musste wegen der steten Bedrohung aufgehoben werden. Sundar Singh selbst war in seiner Heimat nicht mehr seines Lebens sicher und suchte in einer christlichen Missionsschule in Ludhiana Zuflucht. Hier erlebte er die ersten schmerzlichen Erfahrungen mit Christen; seine Mitschüler waren grösstenteils Namenchristen, die nicht nach dem Evangelium lebten. Enttäuscht verliess er das Missionshaus und kehrte zu den Seinen zurück. Aber sein Glaube an den Erlöser wurde nicht erschüttert. Gar bald merkten die Angehörigen, dass die Rückkehr in das Vaterhaus nicht Rückkehr zur väterlichen Religion bedeutete. Als sie sahen, dass er vom christlichen Glauben nicht abzubringen war, suchten sie ihm einzureden, dass er seinen Glauben geheim halte. Sundar war versucht, ihren Bitten zu willfahren, sich fern von der Heimat taufen zu lassen und dann wieder zu den Seinen



Die zehn Guru. In der Mitte oben Guru Nānak.  
Im Besitz von Prof. R. Otto-Marburg.



Besonders heilige Badeterrasse (Manikarnikā-Ghāt) am Ganges in Benares.  
Phot. Prof. L. Scherman-München.





zurückzukehren. Der Gedanke an eine gänzliche Trennung von Besitz, Heim und Angehörigen schien ihm unerträglich. Aber eine Stimme sagte ihm: «Wer mich vor den Menschen bekennt, den werde ich auch vor meinem himmlischen Vater bekennen.» Und er überwand die Versuchung und sagte sich: «Ich bin willens, alles für den Herrn zu leiden, aber ich kann ihn nicht verleugnen.»<sup>54</sup> Als alle Bemühungen der Verwandten fruchtlos blieben, brachte man ihn vor den Mahârâja. Dieser hielt ihm die Schande vor Augen, die er durch sein Bekenntnis zum Christentum auf sich und die Seinen lade: «Sher Singha (Löwenherz), wie kommst du dazu, dich in einen Feigling zu verwandeln?» Und er versprach ihm einen hohen Ehrenposten, wenn er dem Glauben der Väter treu bleiben wollte. Aber Sundar Singh liess sich in seiner Treue zu Christus nicht beirren; furchtlos legte er Zeugnis für seinen Heiland ab. Bald darauf besiegelte er seinen Bruch mit der *Khâlsâ*, der väterlichen Sikhgemeinde, dadurch, dass er sein langes Haar (s. o. S. 12) abschnitt.<sup>55</sup> Nunmehr wurde Sundar von seinen Angehörigen als Ausgestossener behandelt. Wie ein Aussätziger musste er ausserhalb des Hauses sein Nachtlager aufschlagen und seine Mahlzeiten einnehmen.<sup>56</sup> Schliesslich erklärte sein Vater ihn als enterbt und jagte ihn aus dem Hause: «Im Namen der ganzen Familie erkläre ich, dass du nicht mehr unser Kind und Angehöriger bist und wir nichts mehr mit dir zu tun haben. Wir werden dich vergessen, als hättest du nie gelebt. Morgen wirst du dieses Haus verlassen und nur dein Kleid mitnehmen.»<sup>57</sup>

Ohne alle Habe, nur mit seinem Neuen Testament und einem Päckchen Mundvorrat versehen, trat der sechzehnjährige Sundar Singh den *pravrajya*, den «Gang in die Heimatlosigkeit» an, den alle grossen Männer der Religion in Indien gegangen waren, angefangen von Mahâvîra Vardhamâna Jina und Gotama Siddhârtha Buddha. Die erste Nacht musste er bei kaltem Wetter unter einem Baum zubringen. Hungrig und durstig, zitternd vor Kälte sass er da, sein Neues Testament in den Händen. Da raunte ihm Satan ins

Ohr: « Vorher warst du zu Hause in Behaglichkeit und Annehmlichkeit, heute leidest du. » Er aber verglich sein Leben im Elternhause mit seiner jetzigen ‚Heimatlosigkeit‘: Mitten im Luxus und Behagen des väterlichen Hauses war er friedlos und freudlos und jetzt, da er allein in kalter Nacht unter einem Baum weilte, empfand er wundervollen Frieden im Herzen.

« Das war », bekennt der Sâdhu, « meine erste Nacht im Himmel. Die Welt konnte mir einen solchen Frieden nicht geben. Christus, der lebendige Herr, goss mir einen herrlichen Frieden ein. Die Kälte ging mir durch und durch, ich war ausgestossen und hungrig, aber ich hatte das Gefühl, umhüllt zu sein von der Macht des lebendigen Christus. »  
« Die Gegenwart meines Erlösers wandelte das Leiden in Freude. »<sup>58</sup>

In seiner Verlassenheit flehte Sundar Singh um Gottes Führung. Als Antwort auf sein Gebet empfing er die Eingebung, zu den Christen von Ropur zu gehen, die grossenteils von seinem Heimorte dorthin geflüchtet waren. Kaum war er im Hause des dortigen Pfarrers angekommen, da brach er zusammen; es traten heftige Blutungen auf, er wand sich vor Schmerzen. Das Gift, das seine Angehörigen der letzten Mahlzeit beigemischt hatten, begann zu wirken. Der Arzt erklärte die Vergiftung für tödlich und riet, die Bestattung vorzubereiten. Sundar Singh hörte trotz seiner Schwäche, was der Arzt über seinen Zustand sagte; doch er dachte dabei: « Es ist nicht möglich, dass ich sterbe, denn ich habe noch nicht Gelegenheit gehabt, etwas für meinen Heiland zu tun. Es ist ja nur kurze Zeit her, seit ich Christum hasste und die Bibel zerriss. Nur einige Tage bin ich Christ gewesen; und ich muss Gelegenheit haben, für ihn zu zeugen. » Und mit schwacher Stimme sagte er zu den ringsum Stehenden: « Es ist unmöglich, dass ich jetzt sterbe; denn es heisst: ‚wenn sie tödliches Gift trinken, wird es ihnen nicht schaden‘ (Mk. 16, 18). »<sup>59</sup> Der Arzt sagte: « Armer, einfältiger Knabe, du weisst nicht, was Gift ist. Ich bin Arzt und kenne seine Wirkung wohl. » Das letzte, was er sagte, war: « Es hat keinen Sinn, ihm eine Arznei zu geben. » Sundar Singh aber betete und mit ihm beteten der

Pfarrer und die anwesenden Christen. Die Nacht war lang und schwer, die Blutungen wiederholten sich, aber am Morgen trat eine Wendung zum Besseren ein; der kranke Jüngling fühlte, dass seine Kräfte wiederkehrten. Er liess sich vor das Haus in die Sonne bringen. Da sah er den Arzt von ferne kommen; als dieser näher kam, blickte er erstaunt den Jüngling an, dessen nahen Tod er vorhergesagt, und ging beschämt von dannen, ohne ein Wort zu sagen. Nach vielen Jahren traf ihn Sundar Singh in Birma in einer Versammlung wieder. Der Arzt erzählte ihm, dass die wunderbare Heilung einen so tiefen Eindruck auf ihn gemacht habe, dass er sich ein Neues Testament kaufte und eifrig darin las. Schliesslich liess er sich taufen und wurde Missionsarzt.<sup>60</sup>

Nachdem Sundar Singh auf dem Wege zur Genesung war, kam er wieder in die Fürsorge der Presbyterianermissionare in Ludhiana. Zwei von den Missionslehrern nahmen sich mit so grosser Liebe seiner an, dass er sagt, sie taten mehr für ihn, als seine Eltern hätten tun können.<sup>61</sup> Immer wieder versuchten seine Angehörigen, ihn von dort wegzuholen. Als er eines Tages auf der Veranda des Missionshauses sass, sah er seinen Vater kommen. Sein Aussehen war ganz verändert; alt und gebückt, abgezehrt und bleich, wankte er mühsam an einem Stocke einher; so sehr hatte der Gram über die Bekehrung seines Sohnes an ihm genagt. Der Sohn schloss ihn in seine Arme und küsste ihn. Sie setzten sich nieder, und nun begann der Vater, von allen teuren Erinnerungen zu erzählen, von dem trauten Heim und von der geliebten Mutter. Mit Riesengewalt erwachte in dem Jüngling die Sehnsucht nach der Kindheit und der Heimat. Wieder stieg in ihm die Frage auf: soll ich um meines neuen Glaubens willen das alles verlassen? Kein Augenblick nach der Bekehrung, so versichert der Sâdhu, war für ihn so schwer wie dieser; kurze Zeit war er schwankend. Dann aber hörte er die Stimme seines göttlichen Meisters: « Du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist » (Mt. 16, 23). Nach langem Schweigen

blickte der Sohn dem Vater ins Auge und sagte: « Alles, was du sagst, ist wahr. Ich verstehe, welch grosses Opfer mein Uebergang zum Christentum für euch alle bedeutet. Aber ich muss mich doch an Christus halten. Ich kann nicht meinen Glauben verlassen. » Als der Vater den gleichen Weg zurückging, den er gekommen, folgten ihm die Augen des Sohnes, so lange sie in der Ferne die liebe Gestalt erblicken konnten. Es war ihm, als müsste er dem Vater nacheilen und ihn zurückrufen. Aber er blieb unbeweglich auf seinem Platze.<sup>62</sup>

Um Sundar Singh dem steten Drängen seiner Angehörigen zu entziehen und ihn vor den Angriffen des Pöbels zu sichern, sandten ihn nunmehr die Missionare nach Sabathu, einer ärztlichen Missionsstation in der Nähe von Simla.<sup>63</sup> Dort weilte er in stillem Schriftstudium bis zu dem Tage, da ihm das Gesetz den regelrechten Uebertritt gestattete. An seinem 16. Geburtstage, am 3. September 1905, empfing er in der anglikanischen Kirche zu Simla die heilige Taufe. Die tiefe Freude, die sein Herz erfüllte, klang aus in den Worten des altchristlichen Taufpsalms: « Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln » (Ps. 23, 1).

#### 4. Die Wirksamkeit des Sâdhu.

##### a. Missionsreisen im Osten.

« Gehe hin und lege von mir Zeugnis ab » — so lautete die Mahnung, die Sundar Singh aus dem Munde seines Meisters nach seiner Bekehrung empfangen hatte. Nun galt es, diesem Ruf Folge zu leisten. Aber wie sollte der sechzehn-jährige Jüngling imstande sein, von der Macht und Liebe seines Erlösers zu zeugen? Da trat vor seine Seele der Wunsch seiner verstorbenen Mutter: « Du sollst einmal ein Sâdhu werden. » Sollte er nicht bei seinen Volksgenossen Gehör für die Frohbotschaft Christi finden, wenn er in jenem Gewande zu ihnen kam, das seit den Tagen des Veda als heilig galt,<sup>64</sup> jenem Gewande, das die grössten Frommen Indiens getragen, Mahâvîra Vardhamâna Jina und Gotama Siddhârtha Buddha samt seinen Bettelmönchen, Chaitanya



und Tulsi Dâs, ja, auch Guru Nânak, der Stifter von Sundar Singhs Mutterreligion? Konnte er nicht in diesem Gewande, das heute weit über zwei Millionen Inder tragen,<sup>65</sup> den Indern ein Inder werden? Sollte er nicht Gehör finden, wenn er in seinem heimatlosen, armen und keuschen Sâdhuleben jenes religiöse Ideal erfüllte, das seit drei Jahrtausenden alle hohen Religionen Indiens verkünden? Sollte er nicht die ‚offene Tür‘ finden, wenn er als *nirgrantha*, als Fesselloser, als *sannyâsi*, als Entsagender, als *bhikṣu*, als Bettelmönch ihnen das Evangelium Christi verkündete? Sollte er im gelben Asketengewande nicht «allen alles» werden — dieses Gewand würde ihm ja Zutritt zu allen Kasten, ja selbst zu den *zenana*, den Frauengemächern, geben. Solche und ähnliche Gedanken liessen in Sundar Singh den Entschluss reifen, ein christlicher Sâdhu, ein Evangelist im indischen Asketengewande zu werden. Dreiundreissig Tage nach seiner Taute, im Oktober 1905, legte der junge Christ dieses heilige Kleid an und tat das Gelübde lebenslänglicher Sâdhuschaft.<sup>66</sup> «Für meine ganze Lebenszeit habe ich mein Leben Ihm gelobt und mit seinem Gnadenbeistande werde ich mein Gelübde nie brechen.» «Am Tage, da ich Sâdhu wurde, habe ich dieses Kleid zu meinem Lebensgefährten erwählt und soviel von mir abhängt, werde ich mich nie von ihm trennen.»<sup>67</sup>

So trat der Sechzehnjährige seine Missionswanderung<sup>68</sup> an, barfuss, ohne alle Habe, ohne allen Schutz wider wilde Tiere. Ausser seinem dünnen Leinengewande und einer Decke hatte er nur ein Neues Testament in seiner Heimatsprache als Eigentum. Almosen, die er von freundlichen Menschen empfang, waren seine Nahrung; verweigerte man sie ihm, so mussten Wurzeln und Blätter zur Stillung des Hungers dienen. Nahmen ihn gütige Menschen in ihr Haus auf, so genoss er dankbar ihre Gastfreundschaft; konnte er kein Obdach finden, so nächtigte er in schmutzigen Karawansereien oder sogar in Höhlen oder unter Bäumen. Zunächst öffneten sich ihm immer die Türen bei seinen Landsleuten, aber sobald er als christlicher Sâdhu sich zu

erkennen gab, wurde er oft unter Schmähungen aus dem Hause gejagt und musste hungernd und frierend im Dschungel eine Zuflucht suchen. Zuerst verkündete er das Evangelium in seinem Heimatorte und in den umliegenden Dörfern, dann zog er predigend durch den Punjab nach Afghanistan und Kaschmir, Länder, in denen die christliche Mission bisher kaum Fuss gefasst hatte. Nach langer und ermüdender Missionsfahrt kehrte er nach Kotgarh, einem kleinen Orte bei Simla im Himálaya zurück, um auszuruhen. Dort lernte er einen reichen Amerikaner namens Stokes kennen, einen Franziskusjünger, der ebenfalls das Gewand eines indischen Sâdhu trug und wie Sundar Singh ganz unabhängig Missionsarbeit trieb. Von ihm hörte der Sâdhu vieles über Franz von Assisi.<sup>69</sup> Beide vereinigten sich zur Verkündigung des Evangeliums und traten eine entbehrungsreiche Fahrt durch das Kangra-Tal an. Unterwegs brach Sundar Singh, dessen jugendlicher Körper diesen Strapazen nicht gewachsen war, im Dschungel unter einem schweren Fieberanfall zusammen. Sein Begleiter schleppte ihn bis zum Hause eines Europäers, wo er lange Zeit liebevoll gepflegt wurde. Im Jahre 1907 widmeten sich beide im Aussätzigenheim zu Sabathu und im Pestkrankenhaus zu Lahore der Krankenpflege. Tag und Nacht mühten sie sich um die Kranken, gönnten sich kaum Nachtruhe und verbrachten die Nächte auf dem Boden liegend zwischen Sterbenden. Nachdem 1908 Mr. Stokes durch Krankheit zur Rückkehr in seine Heimat genötigt war, setzte Sundar Singh allein seine Missionsarbeit fort. Von Lahore zog er nach dem Sindhgebiet und kehrte durch Râjputâna zurück.

In demselben Jahre fasste der kaum Neunzehnjährige den kühnen Entschluss, nach Tibet,<sup>70</sup> diesem « dunklen verschlossenen Lande », wie er selbst es bezeichnet<sup>71</sup>, vorzudringen und dort, in dieser Hochburg des Buddhismus, das Evangelium zu verkünden.<sup>72</sup> Er kannte weder die Sprache noch Land und Leute, er wusste nur von der Feindschaft der Lama gegen fremde Religionen. Aber in seiner Liebe zu Christus, seinem Eifer das Evangelium zu ver-

künden und seiner Bereitschaft, seine Predigt mit dem Märtyrertode zu besiegeln, schreckte er vor keinen Hindernissen und Gefahren zurück.

Sundar Singh war nicht der erste christliche Missionar, der dieses unwirtliche Bergland aufsuchte, um die Frohbotschaft Christi zu verkünden; die christliche Mission in Tibet hat sogar eine bemerkenswerte Geschichte hinter sich.<sup>73</sup> Schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts kam ein Franziskanermönch, Odorich von Pordenone (Friaul), auf einer Missionsreise durch Tibet. Im 17. Jahrhundert begann der portugiesische Jesuit P. d'Andrada ein regelrechtes Missionswerk in Tibet, das anfänglich von Erfolg begleitet war, aber bereits nach 25 Jahren zusammenbrach. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts nahmen die Kapuziner von neuem die Missionsarbeit auf, doch mussten auch sie 1745 das Feld räumen. Erst 100 Jahre später suchten zwei Lazaristen Huc und Gabet in Tibets Hauptstadt Lhasa Fuss zu fassen, wurden aber schon nach zwei Jahren gezwungen, Tibet zu verlassen. In demselben Jahre (1846) wurde vom päpstlichen Stuhle zu Rom formell ein apostolisches Vikariat von Lhasa eingerichtet und die Tibetmission den Missions Etrangères anvertraut. 1847 machte der Chinamissionar Renou einen neuen vergeblichen Versuch; erst 1854 gelang es ihm, an der Grenze Tibets Fuss zu fassen und eine Missionsstation in Bonga zu gründen. Alle Versuche katholischer Missionare von Indien her nach Tibet zu gelangen, missglückten. 1856 wurde ein apostolischer Vikar, Thomine-Desmazures ernannt, aber auch dessen Versuch nach Lhasa vorzudringen scheiterte. Nach einem vorübergehenden Fortschritt zu Anfang der sechziger Jahre erfolgte 1865 die Zerstörung der Missionsstation, die Einkerkierung der Christen und die gänzliche Vertreibung der Missionare aus Tibet. In der Folgezeit war eine Missionstätigkeit nur jenseits der Ostgrenze auf chinesischem Gebiet möglich. Aber auch diese Grenzstationen wurden zum grössten Teil 1887 ein Opfer der lamaistischen Machenschaften und konnten erst 1895 wiederhergestellt werden. An der Ost-

grenze wirken seit neuerer Zeit auch protestantische Missionsgesellschaften, an der südwestlichen Grenze Herrnhuter Missionare.<sup>74</sup> Aber das Innere Tibets ist seit Jahrzehnten den christlichen Missionaren völlig verschlossen (ja, die Hauptstadt Lhassa selbst war bis in die jüngste Zeit Nichtasiaten gänzlich unzugänglich).<sup>75</sup> Indische Christen, die mutig in dieses verschlossene Land eindringen und das Evangelium zu predigen wagten, erlitten den Märtyrertod, ebenso wie Einheimische, die sich zu Christus bekannten.<sup>76</sup> Der erste dieser heldenhaften Märtyrer war ein Volksgenosse Sundars, Kartâr Singh, der wie jener wegen seines christlichen Glaubens sein Vaterhaus verlassen musste und als wandernder Prediger des Evangeliums wirkte. Er wurde auf Befehl des Lama von Tsingham auf grausame Weise durch Einnähen in eine Yak-Haut getötet.<sup>77</sup> Wie in keinem anderen Lande Asiens, ja, vielleicht der ganzen Erde, stehen in diesem abgesperrten Gebiete der christlichen Mission unüberwindliche Hindernisse entgegen. Erzbischof Renou (zuletzt Consultor der *Propaganda fidei*), der die unsagbar schweren Gefahren der Mission in Tibet wie wenige andere erfahren musste, schrieb vor 60 Jahren in prophetischen Worten:

«Welch ungeheure Schwierigkeiten wird die Frohbotschaft zu überwinden haben, um in diesem Lande des Lamaismus Wurzel zu fassen! Es wird ein ganz ausserordentliches Wunder nötig sein, um diesen Koloss des Götzendienstes umzustossen, der durch alle Mittel befestigt ist, welche der Teufel in seiner Gewalt hat! Wie soll man mit diesen Bienenschwärmen von rasenden Lamas zu Rande kommen, die hasserfüllt sind bis zum Wutanfall gegen einen jeden, der nicht ihrer Sekte angehört?»<sup>78</sup> Es werden Wunderheilige notwendig sein, um uns einen Weg in dieses ‚Land des Aberglaubens par excellence‘ zu öffnen. Ich vergehe, wenn ich an all die Schwierigkeiten denke, die zu überwinden sind, aber die göttliche Macht hat keine Schranken.»<sup>79</sup>

Dieses schwierigste aller christlichen Missionsgebiete erwählte der neunzehnjährige Neubekehrte als sein besonderes Arbeitsgebiet. Ohne alle Hilfsmittel und Vorkenntnisse, allein auf Gottes Gnade vertrauend, und bereit, sein Leben für das Evangelium hinzugeben, trat er an dieses



scheinbar unmögliche Werk heran.<sup>80</sup> Auf demselben Wege, den fünfzig Jahre vor ihm der franziskanische Missionar Desgodins eingeschlagen hatte,<sup>81</sup> stieg er über den Himâlaya nach Tibet empor. In der Grenzstadt Poi verbrachte er kurze Zeit bei den Missionaren der Brüdergemeine, die ihm die nötigsten Kenntnisse der tibetanischen Umgangssprache vermittelten und ihm einen tibetanischen Helfer ihrer Mission mitgaben. Zwei Monate wanderte er in seiner Begleitung, dann aber musste er sich allein seinen Weg bahnen. Unter mannigfachen Anfeindungen von Seiten der Lama kam er nach der Provinzhauptstadt Tashikang, wo er bei dem Oberlama überaus freundliche Aufnahme fand. Dieser sorgte nicht nur für seinen Lebensunterhalt, sondern forderte ihn auch zum Predigen auf und gab ihm eine Empfehlung an einen befreundeten Lama mit. Auch von diesem wurde er wohlwollend aufgenommen. Dass selbst in lamaistischen Kreisen eine Empfänglichkeit für das Evangelium besteht, lehrte eine Begegnung auf der Missionsfahrt des Sâdhu durch das östliche Tibet. Als er in einem buddhistischen Tempel die Bibliothek des Lama besah, entdeckte er zu seinem Erstaunen ein Neues Testament<sup>82</sup> und fragte ihn: «Woher haben Sie das?» Er antwortete: «Das ist ein wundervolles Buch, und wundervolle Dinge stehen darin. Wissen Sie, wer dieser Jesus Christus der Bibel ist? Er muss eine Inkarnation des Buddha gewesen sein.»<sup>83</sup> Ich sagte: «Ich glaube an ihn. Er ist mein Heiland und der Heiland der Welt.» Der Lama antwortete: «Ich weiss nicht, ob er der Heiland der Welt ist, aber ich weiss, dass er eine Inkarnation des Buddha ist. Tibet ist das Dach der Welt und er wird wiederkommen und Tibet wird sein Thron sein; von da aus wird er die ganze Welt beherrschen, denn es ist das Dach der Welt. Wir harren seiner.»<sup>84</sup>

So fand der jugendliche Sundar Singh trotz aller Schwierigkeiten eine «offene Türe» in Tibet. Da im Winter eine Missionstätigkeit in diesem schneebedeckten Lande unmöglich ist,<sup>85</sup> kehrte er am Ende des Sommers nach Indien zurück.<sup>86</sup> Sein sehnlichster Wunsch war nun, nach

Palästina zu pilgern und die Stätten zu sehen, wo sein Herr und Heiland gelebt und gelitten. Er kam jedoch nur nach Bombay und musste dort seinen Plan als undurchführbar aufgeben. Predigend wanderte er durch Zentralindien nach seinem Heimatlande zurück. Im Jahre 1909 trat er auf den Rat seiner christlichen Freunde in das anglikanische St. John's Divinity College zu Lahore ein und widmete sich dort zwei Jahre lang dem Studium der Theologie. Das Sâdhugewand behielt er bei. Während der Ferienzeit setzte er seine Missionswanderungen fort. Auf dem College lernte er die ‚Nachfolge Christi‘ kennen, die er seitdem wiederholt las, und die tiefe Spuren in seinem Frömmigkeitsleben zurückliess. Im übrigen bot das theologische Studium seiner schlichten und unmittelbaren Frömmigkeit wenig Anregung. Im Gegenteil scheint gerade der Aufenthalt im Divinity College in Sundar Singh jene tiefe Abneigung gegen den theologischen Intellektualismus hervorgerufen zu haben, die in seinen Predigten und Bekenntnissen ständig hervortritt (s. u. S. 101 ff., 208).

Unterdessen war sein Freund Stokes aus Amerika zurückgekehrt. Er hatte vom Erzbischof von Canterbury die Erlaubnis zur Gründung einer Art franziskanischer Bruderschaft erhalten. Die fünf Mitglieder der neuen Ordensgemeinschaft legten in der Kathedrale zu Lahore die feierliche Profess ab; Sundar Singh wurde nur Novize, weil er schon früher das Gelübde des Sâdhuberufes abgelegt hatte. Nach Vollendung der theologischen Studien wurde er zum Diakon vorgeschlagen und erhielt die kirchliche Erlaubnis, zu predigen. Wiederum trieb ihn ein innerer Ruf nach Tibet, wo er die sechs heissen Monate des Jahres 1910 verbrachte. Nach seiner Rückkehr arbeitete er in Verbindung mit der englischen Missionsgesellschaft. Er hielt sich jedoch nicht an die Grenzen der kirchlichen Amtstätigkeit, sondern gleich John Wesley « betrachtete er die ganze Welt als sein Kirchspiel »<sup>86b</sup> und predigte überall und allen, die seine Botschaft anhörten. Die kirchlichen Kreise waren über diese überkonfessionelle Evangelisation unwillig und erklärten

ihm, dass diese Arbeitsweise « bei einem Diakon unerwünscht und bei einem ordinierten Geistlichen überhaupt unmöglich sei; » einem geweihten Diener der anglikanischen Kirche sei es verwehrt, in anderen christlichen Kirchen zu predigen.<sup>87</sup> Sundar Singh fühlte, welch gefährliche Einengung die Bindung an eine Konfessionskirche, noch dazu eine ausgesprochen nationale wie die Church of England, für seinen Beruf bedeutete. Im stillen Gebet erlangte er die Gewissheit, dass er die Frohbotschaft Christi ohne priesterliches Amt und ohne Zugehörigkeit zu einer christlichen Sonderkirche predigen müsse. So tat er den entscheidenden Schritt und löste sich für immer von aller kirchlichen Institution und Konfession. Er schickte dem Bischof von Lahore und nachmaligen Primas der anglikanischen Kirche in Indien, Lefroy, seine Predigterlaubnis zurück. Dieser war weitherzig genug, um diesen Schritt zu verstehen und Sundar Singh ziehen zu lassen. Von allen Bindungen des Amtes und der Gemeinschaft frei, als reiner *nirgrantha* konnte nun der christliche Sâdhu Allen alles werden.

Mit neuem Eifer und neuer Kraft zog Sundar Singh wiederum auf die Missionswanderung. In Grahwal, Nepal und Kulu verkündete er den Erlöser. Die Sommermonate des Jahres 1912 verbrachte er wieder in Tibet.<sup>88</sup> Als er über die schneebedeckte Kailâs-Kette des Himâlâya wanderte, kam er, inmitten einer wundervollen Landschaft unweit des berühmten Manessarowar-Sees an die Höhle eines hochbejahrten Asketen, der als ‚*Mahârṣi* (der grosse Seher) von Kailâs‘ bekannt ist.<sup>89</sup> War er sonst gewohnt, im Himâlâya indische Sannyâsi und tibetanische Mönche zu finden, so fand er nun zu seinem Erstaunen einen christlichen Einsiedler, der ihn niederzuknien und zu beten hiess, der sein Gebet mit dem Namen Jesu schloss und ihm aus einer alten Rolle einige Verse der Bergpredigt nach Matthäus vorlas. Der grosse Seher war, wie er Sundar Singh erzählte, chedem ein eifriger Muslim. Mit dreissig Jahren trat er in ein muhammedanisches Kloster, aber weder Koranlektüre noch Gebet konnten ihm den Frieden bringen. Ein indischer Christ,

der in Alexandrien predigte, brachte ihm die Lösung der Fragen, um die er rang. Er verliess sein Kloster und begleitete seinen Lehrer auf seinen Missionswanderungen, bis er schliesslich allein als Wanderprediger das Evangelium verkündigen durfte. Nach langen Missionsfahrten zog er sich nach dem Himálaya zurück, um sich ganz der Betrachtung und dem Gebet zu widmen. Wunderbare apokalyptische Gesichte und Offenbarungen wurden ihm zuteil, von denen Sundar Singh oft erzählte.<sup>90</sup> Die Neugierde, welche diese Erzählung hervorrief, veranlasste den Sâdhu, vor einer buchstäblichen Auslegung dieser Gesichte ebenso zu warnen wie vor ihrer Ueberschätzung.

Nach seiner Rückkehr aus Tibet kam Sundar Singh nach dem östlichen Indien. In Sarnath, wo Buddha seine Wirksamkeit begonnen hatte, traf er indische Sannyâsi, die geheime Christen waren.<sup>91</sup> Sie waren Mitglieder einer christlichen Gesellschaft, der sogenannten Sannyâsimission, der auch der Mahârshi von Kailâs angehörte. Diese esoterische Christensekte umfasst 24,000 Mitglieder, die über ganz Indien und die Nachbarländer zerstreut sind und grösstenteils den gebildeten Schichten angehören. Sie zerfallen in zwei Klassen: *svâmi*, « Herren », « Gebieter », Lehrer, deren es 700 sind, und *śiṣya*, « Schüler ». In ‚Gebetshäusern‘, die äusserlich den Hindutempeln gleichen, aber weder Bilder noch Altäre haben, versammeln sie sich in früher Morgenstunde und feiern ihren aus Bibellesung und Gebet bestehenden Gottesdienst in der Sanskritsprache. Dort halten sie auch Taufe und Abendmahl. Ihr Losungswort lautet: *Yēsu Nasrinath ki jai*, « Jesus von Nazareth gehört der Sieg ». Der Sâdhu richtete an sie die ernste Mahnung, aus ihrer Verborgenheit herauszutreten und offen Christum zu verkünden.

Ende 1912 wurde Sundar Singh aufgefordert, den 4000 Sikh, die als Holzfäller nach Kanada ausgewandert waren, das Evangelium zu predigen. Mit Freuden erklärte er sich bereit, konnte aber den Auftrag nicht ausführen, weil die kanadische Regierung ihm den Pass verweigerte. Nunmehr



begann er einen längst gehegten Plan zu verwirklichen, sich zu einem vierzigtägigen Fasten in die Wüste zurückzuziehen. Er glaubte, auch durch diese Art der Nachfolge Christi innerlich zu wachsen und seinem göttlichen Meister ähnlicher zu werden. Zweifellos war er auch (vielleicht ohne sich dessen bewusst zu sein) von uralten Motiven der indischer Askese bestimmt. Hatte ja doch auch Buddha bis zur völligen Erschöpfung gefastet, um auf diese Weise der Erleuchtung näher zu kommen.<sup>92</sup> Die alte Versammlung Sutta-Nipâto lässt Buddha bei dem Entschluss zum Fasten die Worte sprechen:

Wenn all mein Fleisch hinwegschwindet,  
Immer heller die Seele wird,  
Immer fester des Geistes Wachsein  
Und Weisheit und Versenkung steht.<sup>93</sup>

Trotz des entschiedenen Abratens eines katholischen Missionsarztes, der mit ihm nach dem Norden Indiens reiste, führte Sundar Singh seinen Entschluss durch;<sup>94</sup> er zog sich in den Dschungel zwischen Hardwar und Dehra Dun zurück, und verharnte, wie einst Buddha bei Uruvela, in Meditationshaltung. Neben sich hatte er vierzig Steinchen gelegt, von denen er als Zeitmass jeden Tag eines wegwarf. Die Körperkräfte schwanden rasch dahin, Seh- und Hörvermögen nahmen ab; bald war sein Körper so geschwächt, dass er nicht mehr imstande war, täglich ein Steinchen wegzulegen. Sein geistiges Leben hingegen nahm an Helligkeit und Freiheit immer mehr zu; in einem Zustande ekstatischer Entrücktheit weilte er ganz in der übersinnlichen Welt. Während seine leiblichen Augen so trübe waren, dass sie nichts mehr zu sehen vermochten, schaute er mit seinem geistigen Auge Christus mit durchbohrten Händen, blutenden Füßen und liebeverklärtem Angesicht. Während sein Körper regungs- und empfindungslos war, empfand seine Seele den tiefsten Frieden und das wundersamste Glück. In diesem Zustande fanden ihn Baumfäller im Dschungel und trugen ihn nach Dehra Dun. Von da wurde er nach Annfield gebracht; da er zum Skelett abgemagert und unfähig zu

sprechen war, erkannten ihn seine dortigen Freunde nicht wieder; nur aus der Namensinschrift in seinem Neuen Testament ersahen sie, dass es Sundar Singh war. Inzwischen hatte der amerikanische Arzt, der ihn nach ungenauen Nachrichten für tot hielt, sein Ableben an einige Freunde des Sâdhu telegraphiert. Sundar Singh aber genas langsam in der sorgfältigen Pflege seiner Freunde. Er fühlte sich innerlich durch das Fasten erneuert und gestärkt. Alle Versuche, Hemmungen und Unklarheiten, die ihn vorher noch gequält hatten, waren endgültig verschwunden. Er war befreit von der Versuchung, den Sâdhuberuf aufzugeben und in sein Vaterhaus zurückzukehren;<sup>95</sup> die sonst in Ermüdungszuständen auftretenden Gefühle des Unwillens kehrten nicht wieder; auch war ihm die Unabhängigkeit des Geistes vom Körper, die ihm bis zu jener Zeit ein Gegenstand des Zweifels gewesen war, ganz klar geworden. Vor allem aber hatte er nun die Gewissheit erlangt, dass der wunderbare Friede nicht ein blosses subjektives Gefühl, die Wirkung einer verborgenen Lebenskraft sei, sondern die Folge der göttlichen Gegenwart.

Nachdem Sundar Singh sich von den Folgen seines Fastens erholt hatte, zog er mit neuer Kraft wieder nach Tibet und wirkte dort während der Sommermonate. Dieses Mal hatte er schwere Verfolgungen um der Verkündigung des Evangeliums willen zu erdulden.<sup>96</sup> Einmal war er dem Märtyrertode für Christus ganz nahe, wurde aber in wunderbarer Weise gerettet.<sup>97</sup> In Rasar wurde er vor den Lama gebracht und angeklagt, ohne Erlaubnis in das Land eingedrungen zu sein und eine fremde Religion gepredigt zu haben. Er wurde zum Tode verurteilt und in einen vierzig Fuss tiefen, wasserleeren Brunnen geworfen, der als Verbrechergrube diente; vorher hatte man mit einer Keule seinen rechten Arm gebrochen, damit ein Entkommen unmöglich wäre. Er fiel auf einen Haufen verwesender Leichen, während über ihm der schwere eiserne Deckel abgeschlossen wurde.<sup>98</sup> Hungrig und durstig, von den Schmerzen des gebrochenen Armes gepeinigt, sass er drei Tage lang in die-

ser finsternen, von furchtbarem Gestank erfüllten Totengruft. In seiner Trostlosigkeit stiess er den Klageruf seines Heilandes aus: « Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? » In inbrünstigem Gebet flehte er zu Gott; da senkte sich heiliger Friede in seine Seele; er fühlte Gottes Gegenwart an dieser Stätte des Todes. In der dritten Nacht wurde plötzlich der Deckel des Brunnens geöffnet und ein Seil herabgelassen; eine Stimme rief ihm zu, das Seil zu ergreifen. Als es nach oben gezogen war, wurde der Deckel verschlossen; er fühlte eine Hand, die seinen kranken Arm berührte. Als er sich aber nach seinem Befreier umsehen wollte, war jener verschwunden und sein verletzter Arm war heil. Mit Mühe schleppte er sich in die Herberge. Nach einiger Zeit begann er zum Erstaunen der Leute wieder zu predigen. Er ward von neuem vor den Richtstuhl des wutentbrannten Lama geführt, der annahm, irgend jemand habe den Schlüssel zum Brunnen — den einzigen, der vorhanden war — entwendet. Als man jedoch diesen in des Lama eigenem Gürtel fand, wurde dieser starr vor Schrecken und befahl dem Sâdhu, die Stadt zu verlassen, damit sein Gott nicht Unheil über sie bringe.

Nachdem Sundar Singh von seiner gefahrvollen Wanderung durch Tibet zurückgekehrt war, verbrachte er die kalte Jahreszeit missionierend in Nordindien. Zu Anfang des Jahres 1914 war er in Bengalen, dann wanderte er predigend nach Darjeeling, Sikkim und schliesslich nach Nepal, einem Lande, das für den christlichen Missionar nicht minder gefahrvoll ist als Tibet. Nachdem er sich an die Aufforderung, seine Predigt zu unterlassen, nicht kehrte, wurde er in Ilom ins Gefängnis geworfen.<sup>99</sup> Als er aber hier seine Predigt unter den Verbrechern fortsetzte, wurde er auf den Marktplatz geführt;<sup>100</sup> dort wurde er seiner Kleider beraubt und in gebückter Haltung mit Händen und Füßen in den Block gespannt. So musste er Tag und Nacht ohne Nahrung und Wasser zubringen, während Blutegel sein Blut aussaugten, eine Tortur, von der der Sadhu noch heute die Spuren an seinem Körper trägt. Als am andern Morgen die

Menge den durch den Blutverlust äusserst geschwächten Sâdhu mit friedevollem, heiterem Antlitz sah, wurde sie von abergläubischer Scheu ergriffen und liess ihn frei. In Śrînagar, im Lande Garhwal, traf er einen *Paṇḍita* (brahmanischen Gelehrten), der geheimer Christ war und der ihn vor der feindlichen Volksmenge verteidigte.<sup>101</sup> In den Wäldern von Bhulera wurde er von Räubern überfallen, sein Leben blieb aber verschont, ja, es gelang ihm sogar, einen von den Mordgesellen zu bekehren.<sup>102</sup>

Ueber die Wirksamkeit des Sâdhu während der Jahre 1915—1917 besitzen wir keine näheren Mitteilungen. In dieser Zeit verbreitete sich sein Ruf über das ganze christliche Indien: Wohin er kam, um zu predigen, strömten die Christen in Scharen zusammen. In diese Zeit mag auch jenes bedeutsame innere Erlebnis fallen, von dem er am Anfang seiner Schrift « Zu des Meisters Füßen » erzählt.<sup>103</sup> Als er eines Tages in den Dschungel ging, um zu beten, trat vor ihn eine Gestalt, deren Benehmen einen edlen und frommen Mann verriet. Aber es lag etwas Tückisches in seinen Augen und etwas Eisiges in seinem Tonfall. Er redete ihn an und sagte: « Obgleich du dich mit Seele und Herz dem Besten der anderen widmest, hast du doch noch nicht hinreichenden Lohn empfangen. Mein Gedanke ist der: dadurch, dass du Christ wurdest, hast du mit deinem Einfluss einige tausend Christen erreicht. Aber dieser Einfluss ist auf sie beschränkt, ja, selbst einige von ihnen betrachten dich mit Misstrauen. Sollte es für dich nicht besser sein, der Führer der Inder und Muhammedaner zu werden? Die suchen nach einem solchen. Wenn du darauf eingehst, wirst du bald sehen, dass Millionen Hindu und Muhammedaner in Hindustan dir folgen, ja, dich anbeten werden. » Da Sundar Singh das hörte, kamen ihm unwillkürlich folgende Worte von den Lippen: « Gehe weg von mir, Satan. Ich habe allzeit gewusst, dass du ein Wolf in Schafskleidern bist. Du willst, dass ich den schmalen Weg des Kreuzes und Leidens verlasse und mich auf den breiten Weg des Todes begeben. Mein Lohn ist der Herr, der sein Leben für mich hingegeben





Simla mit Ausblick auf den Himâlaya. Ansicht vom Jakko-Hügel aus.  
Originalaufnahme von Prof. G. Merzbacher-München.



Srinagar (Kaschmir). Mündung des Dal-Kanals in den Jhelum beim Chenar-Bagh.  
Originalaufnahme von Prof. G. Merzbacher-München.



hat, und es ist meine heilige Pflicht, mich und alles für ihn zu opfern, der alles für mich ist. Gehe weg, denn ich habe nichts mit dir zu tun. » Darauf betete er unter Tränen; als er sein Gebet beendet hatte, sah er vor sich ein herrliches, über alle Maßen schönes Lichtwesen. Obgleich es nichts sagte und obgleich die Tränen in seinen Augen ihn hinderten, klar zu sehen, durchdrangen Ströme von Liebe blitzartig seine Seele, und er erkannte seinen geliebten Heiland und fiel ihm zu Füßen. So überwand Sundar Singh eine der grössten Versuchungen seines Lebens, seine « Berufsversuchung ». Sollte er nicht ähnlich, wie einst der Stifter seiner Mutterreligion, Nānak, ein grosser indischer Guru werden, der von allen anerkannt und verehrt wurde, von Vedāntin und Bhakta, von Vaishṇava und Śaiva, von Sikh und Muslimen, der Herold eines neuen Synkretismus, der Hinduismus und Islam — und warum nicht auch das Christentum — umfasste, der Jesus wie Muhammed und Buddha unter die zahlreichen *avatāra* der grossen Heilandgottheit aufnahm? Doch für Sundar Singh gab es nur einen Heiland, Jesus Christus, der ihn wunderbar bekehrt und berufen, nur ein Evangelium, die Frohbotschaft von der Gnade Christi, für ihn war Christus « alles in allem » (Kol. 3, 11), « Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit » (Hebr. 13, 8). So überwand er die lockende Versuchung, wie zwei grössere vor ihm ihre Berufsversuchung überwunden hatten: Jesus die Versuchung, ein Wundertäter, ein weltlicher Messias im Sinne jüdischer Nationalhoffnung zu werden, Buddha die Versuchung, in der mystischen Abgeschlossenheit des Nirvāna zu verharren und die erlösende Lehre nicht zu verkünden.<sup>104</sup>

Anfang 1918 kam Sundar Singh nach Madras. Seine Absicht war, nach einem kurzen Aufenthalt in Südindien wieder die Reise nach Tibet anzutreten. Aber zahlreiche Einladungen veranlassten ihn, Südindien, das infolge der Vertreibung der deutschen Missionare von christlichen Hirten und Helfern entblösst war, sowie die umliegenden Länder zu missionieren. Morgens und abends predigte er in

grossen Versammlungen, unter Tags hielt er in Schulen Ansprachen und empfang Hunderte von Christen, die Rat und Hilfe suchend sich an ihn wandten. Des Nachts kamen oft Hindu zu ihm wie Nikodemus zum Meister von Nazareth.<sup>105</sup> Allenthalben ermahnte er die indischen Christen, die von den europäischen Glaubensboten begonnene Missionsarbeit weiterzuführen und nicht verfallen zu lassen. Durch ein hübsches Gleichnis suchte er ihnen ihre Missionspflicht zum Bewusstsein zu bringen.

« Ein Mann hatte einen prächtigen Garten. Pflanzen und Bäume waren wohl gepflegt, und wer vorüberging, konnte nur Freude daran haben. Da musste er für einige Zeit verreisen. Ach, dachte er, mein Sohn ist ja da, der wird den Garten schon so lange in Ordnung halten. Der Sohn aber kümmerte sich um die schöne Besitzung nicht und niemand war da, der sie pflegte. Die Tür des Gartens blieb offen, und des Nachbars Vieh weidete sich an den wohlgepflegten Kräutern. Niemand begoss die durstigen Pflanzen, sodass sie bald welkten. Die Leute blieben stehen und wunderten sich über diese Verwahrlosung. Der Sohn aber lag untätig im Fenster. Da fragten ihn die Vorübergehenden, warum er denn seinen prächtigen Garten so vernachlässige. Ach, erwiderte er, mein Vater ist fortgegangen, ohne mir einen Auftrag zu geben. So seid ihr indischen Christen; eure Missionare sind fort oder können doch lange nicht mehr alle Arbeit bewältigen, und ihr seht zu und lasst es euch gut gehen. Wenn ihr aber rechte Söhne seid, so tut eure Pflicht auch ohne einen besonderen Befehl des Vaters. »<sup>106</sup>

Wie in den südindischen Missionsgemeinden, so suchte Sundar Singh auch bei den südindischen Thomaschristen<sup>107</sup> neuen Missionsgeist zu wecken. Diese Christengemeinden führen ihren Ursprung auf den Apostel Thomas zurück, der in der Umgebung von Cranganora das Evangelium verkündigt haben soll. Mag auch diese Ueberlieferung Legende sein, so lässt sich mit Sicherheit im dritten Jahrhundert das Vorhandensein christlicher Gemeinden in Südindien nachweisen. Sie bekannten sich vom fünften Jahrhundert an zur nestorianischen Lehre und empfangen ihre Bischöfe vom nestorianischen Patriarchen. Am Ende des 16. Jahrhunderts gelang es den portugiesischen Jesuiten, die Thomaschristen mit Ausnahme weniger Gebirgsgemeinden für eine Union mit Rom zu gewinnen. Unzufrieden mit der lateini-



schen Hierarchie, trennten sie sich jedoch 1653 zum grössten Teil von Rom und kehrten zum Nestorianismus zurück. Doch gelang es einem jakobitischen Patriarchen, eine ansehnliche Zahl von diesen für die syrisch-jakobitische Kirche und die monophysitische Lehre zu gewinnen. So erklärt es sich, dass die heutigen Thomaschristen in drei Gruppen gespalten sind: die alte nestorianische Mar-Thoma-Kirche, die syrisch-jakobitische und die mit Rom unierte, welche die lateinische Liturgie in syrischer Sprache feiert und einheimische Bischöfe besitzt. Mitte Februar 1918 nahm Sundar Singh an dem Konvent der syrisch-jakobitischen Kirche im nördlichen Travankore teil, auf dem 20,000 Gläubige anwesend waren, und legte vor der Versammlung sein Zeugnis ab. Von dort ging er zum Kongress der Mar-Thoma-Kirche, der auf einer Flussinsel in der Nähe von Trivandram abgehalten wurde und an dem 32,000 Christen sich beteiligten. Sundar Singh redete zu ihnen in aller Offenheit. Er pries sie glücklich, dass Gott ihnen seit Jahrhunderten den kostbaren Schatz des Evangeliums anvertraut habe. Aber er legte ihrem Gewissen die ernste Frage vor, wieso es komme, dass die Frohbotschaft Christi so lange in diesem kleinen Teile Indiens verschlossen geblieben sei. Durch ihre Lässigkeit hätten sie Gott gezwungen, aus Europa und Amerika Glaubensboten nach Indien zu senden; Fremde müssten die Aufgabe erfüllen, die sie erhalten hätten. Eindringlich mahnte sie der Sâdhu, dem göttlichen Ruf zu folgen, das Licht des Evangeliums Christi den Millionen ihrer heidnischen Volksgenossen zu bringen.<sup>108</sup>

Bis Mai 1918 wirkte der Sâdhu im Süden Indiens; dann ging er auf sechs Wochen nach Ceylon, der Hochburg des alten Hīnayānabuddhismus und des Pāli-Tipitakam, der Bibel der Hīnayāna-Buddhisten. Riesige Menschenmengen, katholische und evangelische Christen, Muhammedaner, Hindu und Buddhisten drängten sich in den Versammlungen, deren er drei an einem Tage hielt. In aller Schärfe verurteilte Sundar Singh den Kastengeist, den Reichtum und Luxus, den er bei den ceylonesischen Christen fand,<sup>109</sup> als

das denkbar schwerste Hindernis für die Ausbreitung des christlichen Glaubens. Im Juli 1918 kehrte der Sâdhu nach Südindien zurück; von dort reiste er nach Bombay und Kalkutta, wo ihn die Grippe aufs Krankenbett warf. « In dieser Krankheit, » sagte er, « hat mir Gott die Ruhe und Zeit zum Gebet geschenkt, die ich im Süden nicht bekommen konnte. » Nach seiner Genesung trat er eine Missionsfahrt nach Birma und den Strait Settlements an; von dort reiste er über Mandaleh, Perakar, Penang und Singapur nach Japan, überall das Evangelium verkündend und Zeugnis ablegend von Gottes Wundertaten.<sup>110</sup> In Singapur bediente er sich zum ersten Male bei seinen Predigten der englischen Sprache, nachdem er vorher in Südindien wie in Ceylon und Birma eines Dolmetschers bedurft hatte. In Japan wurde er tief erschüttert von dem Materialismus und Mammonismus, der Unsittlichkeit und religiösen Indifferenz des Volkes. Von Japan reiste er nach China, wo er wie dort vor Einheimischen, Europäern und Amerikanern predigte. Was ihm in China wie in Japan auffiel, war die Tatsache, dass das Fehlen der Kastenunterschiede den Uebertritt zum Christentum ungleich leichter machte als in Indien. Sowohl bei den chinesischen wie bei den japanischen Christen hinterliess Sundar Singh einen tiefen Eindruck.

Kaum war der Sâdhu nach seiner nordindischen Heimat zurückgekehrt, da rüstete er sich zu einer erneuten Missionsfahrt nach Tibet, die er im Juli 1919 auf dem alten Wege von Simla über Sabathu und Kotgarh antrat.<sup>111</sup> Diesmal war er begleitet von einem jungen tibetanischen Christen namens Thaniyat, mit dem zusammen er das Evangelium verkündete. Bei seiner Rückkehr in die Heimat erlebte er eine grosse Freude.<sup>112</sup> Sein Vater nahm ihn freundlich auf und fragte ihn nach dem Weg zu Christus. Der Sâdhu verwies ihn auf die Bibellektüre und das Gebet. Sein Vater tat, was ihm der Sohn gesagt, und nach einiger Zeit erklärte er ihm: « Ich habe deinen Heiland gefunden. Er ist mein Heiland geworden. » Er verlangte, von seinem Sohne selbst getauft zu werden; dieser aber verwehrte es ihm wie Tausen-

den von Bekehrten, weil er seinen Auftrag, wie der Völkerapostel, nicht im Taufen, sondern in der Verkündigung der Frohbotschaft erblickt (1. Kor. 1, 17): « Das ist die Aufgabe anderer; meine Aufgabe ist, Zeugnis abzulegen von der Seligkeit des Friedens in Christo. » Um seinem Sohn einen Wunsch zu erfüllen, bezahlte ihm der Vater die Reise nach Europa, welche schon längst ein Wunsch für Sundar Singh gewesen war.

## b. Missionsreisen im Westen.

Was war es, das den Sâdhu von seinem Missionsfelde in Indien und den Nachbarländern nach dem Westen führte? Der eine Grund hierfür waren die Anklagen, welche Sundar Singh immer wieder aus dem Munde von gläubigen Hindu vernahm: das europäische Christentum habe Fiasko gemacht und seinen Einfluss auf das Leben der Völker verloren. Er wollte die Richtigkeit dieser Anklagen prüfen. Der eigentliche Anlass aber war, wie immer im Leben des Sâdhu, ein besonderer Ruf Gottes. « Eines Nachts, während ich betete, empfieng ich den Ruf, in England zu predigen. » « Im Gebet wurde mir Gottes Wille zur Gewissheit, dass ich die sogenannten christlichen Länder besuchen solle. Ich fühlte, dass ich dort mein Zeugnis ablegen müsse. »<sup>113</sup> Im Februar 1920 kam er in Liverpool an und reiste über Manchester nach Birmingham, wo er einige Tage im Missionsseminar der Quäker zu Selly Oak weilte.<sup>114</sup> Dann wirkte er als Gast der Cowley-Väter (der anglikanischen Society of Mission Priests) in Oxford, wo er in der Johanneskirche, wie in mehreren Colleges das Evangelium verkündete. In London predigte er vor riesigen Volksmengen bei den verschiedensten Kirchengemeinschaften, in anglikanischen Kirchen (St. Matthew in Westminster und St. Brides), bei den Kongregationalisten in Westminster Chapel und bei den Baptisten im Metropolitan Tabernacle. Im Gemeindehaus zu Westminster sprach er zu einer Versammlung von 700 anglikanischen Geistlichen, unter denen sich der Erzbischof von Canterbury und mehrere Bischöfe befanden. Ausserdem

redete er im Trinity College in Cambridge, bei verschiedenen christlichen Vereinen und Missionsgesellschaften in London. Dazwischen folgte er einer Einladung der Pariser evangelischen Missionsgesellschaft und einer Aufforderung, nach Irland und Schottland zu kommen, wo er in Edinburgh und Glasgow in den bedeutendsten Presbyterianerkirchen sprach. Nach dreimonatlicher Wirksamkeit in England reiste er im Mai nach Amerika, dann über Afrika nach Australien, von wo er in sein indisches Heimatland zurückkehrte. Im Frühjahr 1921 eilte er wieder an seine besondere Wirkungsstätte, nach Tibet.<sup>115</sup> War er im Vorjahre bewundert und bejubelt von Stadt zu Stadt gereist, so wanderte er nunmehr unter steten Gefahren und Mühsalen durch die Wildnis des tibetanischen Berglandes. Hatte er im Vorjahr in den dicht gefüllten abendländischen Kirchen und Versammlungshäusern die Botschaft Christi verkündet, so predigte er sie nun in den schmutzigen Strassen tibetanischer Dörfer und Städte.

Bei seinem ersten Aufenthalt in Europa hatte Sundar Singh die Einladungen aus der Schweiz, aus Holland und Skandinavien unberücksichtigt gelassen. Er kam ihnen im Jahre 1922 nach, als er seinen längst gehegten Wunsch einer Palästinareise verwirklichen konnte. Nachdem er die Stätten des heiligen Landes bereist hatte, fuhr er über Marseille nach der Schweiz, wo er Ende Februar eintraf.<sup>116</sup> Er redete in zahlreichen reformierten Kirchen der französischen und deutschen Schweiz, so in Lausanne, Genf, Neuchâtel, Bern, Zürich, Basel usw., und hatte Aussprachen im engeren Kreise von Pfarrern und Theologieprofessoren. Nur kurze Zeit weilte er in Deutschland, wo er Leipzig, Halle, Berlin, Hamburg und Kiel besuchte.<sup>117</sup> Dann bereiste er die skandinavischen Länder, vor allem Schweden, wo er überall in schlichter Form Zeugnis ablegte.<sup>118</sup> In Upsala verweilte er mehrere Tage im Hause des Erzbischofs;<sup>119</sup> in der Aula der Universität redete er über Hinduismus, im Dom über das Gebet.<sup>120</sup> Nach dreimonatlichem Aufenthalt in Europa trat er die Rückreise nach Indien an.



Sundar Singhs Besuch in Europa wurde überall als ein Ereignis betrachtet. Manche Inder hatten in den letzten Jahren Europa bereist, zuletzt Rabîndranâth Tagore, einer der geistigen Führer des heutigen Indien, der Sohn des noch grösseren Mahârshi Devendranâth Tagore. Sie alle brachten Indiens religiöse Weisheit als Botschaft an die abendländische Geisteswelt mit; und wenn sie auch von einer Synthese indischer und abendländischer Geisteskultur redeten, so wurden sie doch nicht müde, die religiösen Schätze ihres Heimatlandes, vor allem die Upanishaden zu preisen und die Abendländer zum Studium der indischen Weisheitsbücher zu mahnen. Der Professor an der Universität Bombay, Vasvani, hat in einer wundervollen Rede auf dem « Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt », der in Berlin 1910 stattfand, « die Botschaft des modernen Indien an das Abendland » entwickelt:

« Das heutige Indien hat eine Botschaft für die Welt und für das Abendland. Die Dienste, die das Abendland Indien geleistet hat, sind bekannt; aber wenige wissen, dass auch umgekehrt Indien dem Westen etwas zu bieten hat: es öffnet ihm die Quellen der Inspiration, welche die Welt heute braucht. » « Ich habe meine Botschaft verkündigt, die Botschaft des modernen Indiens, die zugleich die Botschaft des *Brâhma-Samâj* ist: die dreifache Botschaft von der unmittelbaren Vereinigung mit dem sich selbst offenbarenden Geiste, von der Synthese der Weltreligionen, die Yoga oder subjektive Jüngerschaft mit der Verkündigung aller grossen Propheten vereinigt, und von der Bruderschaft der Menschheit, die anzusehen ist als der Sohn Gottes. » Und diese Botschaft klang aus in der Prophetie: « Der Westen wird zum ehrwürdigen Osten kommen, um dessen uralte Weisheit kennen zu lernen, um seinen mystischen Sinn zu entwickeln, um die Natur nicht mehr bloss als das Versuchsfeld der Wissenschaft, sondern als ein Heiligtum des Geistes anzuschauen, um sich in der Meditation zu üben, um den Geist des Idealismus zu erfassen und um die Gegenwart Gottes im sozialen Leben zu verwirklichen. »<sup>121</sup>

Aus dem Munde eines feinsinnigen Inders kam hier jene Mahnung, die längst vor ihm grosse Männer des deutschen Geisteslebens erhoben hatten, Schopenhauer und Humboldt, Richard Wagner und Paul Deussen.<sup>122</sup> Nun aber kam ein Inder, der keinen Hymnus auf das heilige Schrifttum seiner Heimat sang, der im Gegenteil Zeugnis davon ablegte, dass

ihm dieses Schrifttum den Frieden nicht geben konnte; ein Inder, der in aller Einseitigkeit und Entschiedenheit verkündete, dass Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben sei, dass in ihm die Fülle der Gottheit leibhaftig wohne, dass das Neue Testament Gottes Wort und das Gebet der Schlüssel zum Himmel sei. Dass ein Inder, ein Frommer aus dem Lande der Veden, dem Abendlande die schlichte alte Botschaft von Gottes in Christo offenbarer Liebe verkündete, das war unerhört. Kein Wunder, dass gerade die Bildungsschicht der Europäer diesem Manne mit grösstem Staunen gegenübertrat. Gewiss war das starke Interesse, das man ihm allenthalben entgegenbrachte, zum grossen Teil Neugierde, die überdies bisweilen durch eine wenig vornehme Reklame geweckt wurde; aber diese Neugierde war, wie eine schwedische Frau sehr fein sich ausdrückte, «gemischt mit einem kindlichen Wunsch und Verlangen, einmal in Wirklichkeit einen Menschen zu kennen, der im Inneren und Aeusseren einer der Gestalten der Bibel gleicht.»<sup>123</sup>

Der Eindruck, den Sundar Singh in Europa auf die Hörer seiner Predigten machte wie auf die, welche mit ihm näher in Berührung kamen, war allenthalben ein gewaltiger. In der St. Brides-Kirche in London lag bei der Predigt des Sâdhu «zuletzt fast jedermann betend auf den Knien — was ganz ungewöhnlich in solchen allgemeinen Versammlungen ist».<sup>124</sup> Männer und Frauen der verschiedenartigsten Berufe, Klassen und Länder bezeugten übereinstimmend, wie seine Erscheinung und sein Wort sie in ihrem Innersten ergriffen. Ein englischer Theologe schreibt: «Nichts kann ich hier sagen, das den Eindruck so wiederzugeben vermöchte, wie ich es wünschte — den Eindruck eines ganz besonderen Mannes, der grossem Reichtum entsagt hat, frohlockend über der rettenden Gnade seines Meisters, und der mit grösster Einfachheit spricht.»<sup>125</sup> Ein Missionar, der ihn in London hörte, schreibt:

«Sein inneres Leben prägt sich in seinem Antlitz aus, das immer von einem wahrhaft himmlischen Lichtglanz umgeben ist; jedesmal,

wenn ich ihn öffentlich sprechen hörte, sind von seinen Lippen die Worte vom ‚unaussprechlichen Frieden und Glück‘ gekommen, um die Schönheit eines Lebens zu beschreiben, das ganz in Gemeinschaft mit Gott steht und völlig seinem Dienst gewidmet ist. Das innere Licht strömt von ihm ganz selbstverständlich aus, weil er nichts anders im Sinn hat als Gott und seinen Willen. Das ist ein Heiliger. Aber diese Behauptung würde ihn betrüben, denn auf ihn passt ganz das Wort: ‚Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen.‘ »<sup>126</sup>

Eine schwedische Freundin schrieb an den Verfasser: « Das war ein, ich möchte sagen, religiöses Erlebnis. Man musste sich vor dem grossen Apostel neigen, da man nicht mehr ihn sah, sondern Gott, den er verkündete. »<sup>127</sup> Ein Schweizer Theologe schreibt an den Verfasser: « Er hat auf mich einen sehr grossen Eindruck gemacht, ja, ich darf sagen, den grössten Eindruck, den ich im Leben empfangen habe. »<sup>128</sup> Und ein schlichter Gebirgler aus den Schweizer Alpen, der den Sâdhu in der Kathedrale zu Lausanne gehört hatte, bekannte: « Ich war im Dom. Das war ein Tag, der einen Markstein meines Lebens bildet. Ich war glücklich inmitten meines Volkes zusammen mit diesem Bruder, der aus dem Heidenland gekommen war und auf der Kanzel stand. »<sup>129</sup> Selbst solche, die mit Misstrauen, ja mit Feindschaft gekommen waren, um ihn zu hören, wurden durch die Macht seiner Persönlichkeit entwaffnet und verwandelt. Der bekannte Züricher Pfarrer Pfister, der nach dem Erscheinen von Schaerers Büchlein über den Sâdhu ein hartes, absprechendes Urteil über ihn gefällt hatte,<sup>130</sup> erklärte nach dessen Besuch in Zürich: « Die lebendige Frömmigkeit und die volkstümliche Beredsamkeit dieser edlen Persönlichkeit hat in mir einen tiefen Eindruck hinterlassen; er selbst machte einen viel tieferen Eindruck, als das Buch von Schaerer ahnen liess. »<sup>131</sup>

Sundar Singh liess in Tausenden von europäischen Christenherzen unauslöschliche Erinnerungen zurück; für Tausende war seine Predigt der Ansporn zu neuem christlichem Leben. Für ihn selbst brachte der Aufenthalt in den westlichen Ländern die denkbar grösste Enttäuschung; er musste sehen, dass die idealen Vorstellungen, die er sich von

den abendländischen Christen gemacht hatte, nicht der Wirklichkeit entsprachen und jene hinduistischen Gegner recht hatten, die ihm die Dekadenz des abendländischen Christentums und die Ueberlegenheit indischer Innerlichkeit und Seelenkultur entgegengehalten hatten. Der Schmerz über diese unerwartete Erfahrung kommt in seinen Ansprüchen immer wieder zum Ausdruck:

« Ich dachte früher, dass die Bewohner dieser Länder alle wunderbare Leute seien; da ich die Liebe Gottes in ihren Herzen sah und erfuhr, was sie für uns tun, dachte ich: sie müssen lebendige Christen sein. Als ich aber diese Länder durchreiste, änderte sich meine Meinung. Ich fand ganz andere Verhältnisse. Ohne Zweifel gibt es auch hier wahre Diener Gottes, aber nicht alle sind Christen. Ich begann, die Bewohner der heidnischen Länder und die der christianisierten Länder zu vergleichen. Die ersteren sind Heiden, weil sie mit Händen gemachte Götzenbilder anbeten; in den sogenannten christlichen Ländern aber entdeckte ich eine schlimmere Art von Heidentum; die Menschen beten sich selbst an. Viele von ihnen gehen ins Theater, statt zu beten und das Wort Gottes zu lesen; sie lieben den Trunk und alle Art von Sünden. Ich begann zu erkennen, dass kein europäisches Land als christlich angesehen werden darf, dass es überall nur einzelne Christen gibt. »<sup>132</sup>

« Ich dachte früher: wie unglücklich bin ich doch, dass ich in einem heidnischen Lande geboren bin, und wie glücklich sind die, welche von Kindheit auf Christum kennen! Aber nachdem ich andere Länder bereist hatte, musste ich meine Anschauung ändern; nun preise ich Gott, dass er mich in einem heidnischen Lande geboren werden liess, denn so war ich unbefriedigt und suchte Gott, während die Bewohner der christlichen Länder in dem Glauben sind, alles gefunden zu haben und nichts suchen zu müssen. »<sup>133</sup>

Alle diese schmerzlichen Enttäuschungen konnten jedoch den Sâdhu in seinem Glauben an Christus nicht irre machen. Er dachte nicht daran, dem Christentum die Schuld an der Irreligiosität und Sittenlosigkeit des Abendlandes zu geben, geschweige denn um solcher Entartungen willen zur indischen Mutterreligion zurückzukehren. Oft gebrauchte er ein anschauliches Gleichnis, mit dem er sich klar machte, dass nicht die christliche Religion für den religiös-sittlichen Verfall in den christlichen Ländern verantwortlich sei.

« Eines Tages sass ich am Himâlaya am Ufer eines Flusses; ich zog aus dem Wasser einen schönen, runden und harten Stein und zer-



schlug ihn. Das Innere war ganz trocken. Dieser Stein war lange Zeit im Wasser gelegen, aber das Wasser war nicht in den Stein eingedrungen. Ebenso ist es mit den Menschen hier in Europa; Jahrhunderte lang sind sie vom Christentum unflutet, sind ganz und gar eingetaucht in seine Segnungen, sie leben im Christentum, aber das Christentum ist nicht in sie eingedrungen und lebt nicht in ihnen. Die Schuld liegt nicht am Christentum, sondern an der Härte der Herzen. Materialismus und Intellektualismus haben die Herzen hart gemacht. So wundere ich mich nicht darüber, dass viele Menschen hier zu Lande nicht verstehen können, was Christus ist. »<sup>134</sup>

Die Reise durch die Länder des Westens war für den Sâdhu nicht nur eine bittere Enttäuschung, sondern auch eine grosse Gefahr. Hatte er einst um seines Christenglaubens willen Schmach und Pein erdulden müssen, so umrauschte ihn jetzt der Beifall von Tausenden. Er wurde oft geradezu als Heiliger verehrt; in England und Amerika wurde ein förmlicher Sâdhu-Kult getrieben. Zu Lebzeiten solche Verehrung zu empfangen, ist für jeden Frommen gefährlich; doppelt gefährlich für einen Konvertiten, gefährlicher noch für einen Inder — man denke an die Vergottung der Guru —, wie gefährlich nun gar, wenn einem Inder von Europäern solche Verehrung gezollt wird! Viele Freunde des Sâdhu begleiteten seinen Triumphzug durch die europäischen Länder mit den schwersten Sorgen. Wiederum trat Satân in einer verführerischen Gestalt vor ihn hin; es war vielleicht die schwerste Versuchung seines Lebens. Der Weltruhm des Heiligen war eine viel ernstere Anfechtung als die Versprechungen der Verwandten und die Bitten des Vaters, als Hunger und Blösse, ja, ernster auch als die Lockungen einer indischen Guru-Würde. Nun lief er Gefahr, den Ruhm, der allein Christus gebührte, für seine eigene Person in Empfang zu nehmen und sich selbst auf den Thron seines Herrn und Meisters zu setzen. Sundar Singh wurde auch Herr über diese Versuchung. Mag er auch in einer gewissen naiven Kritiklosigkeit der schwärmerischen Verehrung europäischer Christen nicht energisch genug die Spitze abgebrochen haben,<sup>135</sup> seine tiefe Demut hat durch alle überschwängliche Huldigung keinen Schaden erlitten.

Alle Aussagen von Augenzeugen heben die unaufdringliche Bescheidenheit und aufrichtige Demut des Sâdhu hervor. Ein Schweizer Geistlicher urteilt: « Er hascht nicht nach Eindruck, er lehnt es eher ab, sich von den Menschen feiern zu lassen. »<sup>136</sup> Immer wieder betonte der Sâdhu in seinen Ansprachen, dass er nichts anderes sein wolle als ein schlichter Zeuge von Christi Liebesmacht. « Ich sage oft zu meinen Zuhörern, dass ich nicht in diese christlichen Länder gekommen bin, um Vorträge zu halten, oder um zu predigen, sondern um ein kleines, einfaches Zeugnis abzugeben. »<sup>137</sup> Wenn er von seinen eigenen wunderbaren Erfahrungen spricht, so ist es stets ein « Sichrühmen in Christo ». Auch wird er nicht müde, zu bekennen, dass er kein Vollendeter sei. « Ich bin ja, » sagte er zu Canon Streeter, « nur ein Anfänger, ein Kind, das an der Brust seiner geistigen Mutter trinkt, das beseligt und stärkt mich... Deshalb nenne ich mich nicht gern einen Mystiker, ebenso wie ich in Indien stets zu verhindern suche, dass man mich *Svâmi* (Herr) nennt. Ich ziehe vor, Sâdhu genannt zu werden, eine Bezeichnung, die nur frommer Mann bedeutet. »<sup>138</sup> Dass er selbst nichts sein will und Christus alles sein soll, brachte er in einem schönen Gleichnis zum Ausdruck, als ihn ein Freund fragte, ob er nicht stolz darauf sei, dass er so berühmt sei und so viel Ehre empfange.

« Als Jesus in Jerusalem einzog, breiteten die Leute die Kleider auf dem Wege aus und legten Blumenzweige hin, um den Herrn zu ehren. Jesus ritt auf einem Esel nach des Propheten Wort, seine Füße berührten nicht die zu seiner Ehre belegte und geschmückte Strasse, der Esel hingegen schritt über die Gewänder und Zweige. Darum wäre es doch recht töricht gewesen, wenn sich der Esel etwas darauf eingebildet hätte; denn man hatte die Strasse wirklich nicht um seinetwillen geschmückt. Ebenso töricht wäre es, wenn die, welche Jesu Namen zu den Menschen tragen, sich etwas auf die Ehre einbilden wollten, die man ihnen doch nur um Jesu willen erweist. »<sup>139</sup>

Wie Sundar Singh mitten in einer Welt von Bewunderern und Verehrern seine schlichte Demut bewahrte, so behielt er auch seine Offenheit in der Kritik der abendländischen Verhältnisse. Nie scheute er sich, seiner Enttäuschung

über die Entchristlichung des Westens Ausdruck zu geben und die religiöse Indifferenz, die Mammonsgier und Vergnügungssucht der Abendländer in scharfen Worten zu geisseln. «Ich weiss,» sagte er in einer Ansprache in der Westschweiz, «dass die Dinge, die ich euch sage, euch nicht gefallen werden, aber ich muss meinem Gewissen gehorchen und die Botschaft ausrichten, die ich von Gott empfangen habe.»<sup>140</sup> Je länger der Sâdhu in Europa weilte, desto mehr nahm seine Verkündigung den Charakter einer prophetischen Straf- und Busspredigt an.

«Ich glaubte, dass die Bewohner der christlichen Länder die Bibel läsen und den Engeln gleich seien. Aber als ich diese Länder durchreiste, erkannte ich meinen Irrtum. Die meisten von ihnen haben ein weisses Antlitz und ein schwarzes Herz. In den heidnischen Ländern sehe ich die Leute in ihre Tempel gehen; sie sind gottesfürchtig. Hier sehe ich überall Leute, die das Vergnügen suchen.» «In heidnischen Ländern gibt es Leute, die jahrelang nach Frieden und Heil suchen, während sich hier so viele an äusserem Wohlsein genügen lassen.»<sup>141</sup>

«Weil die sogenannten christlichen Länder in grosser Ausdehnung von Christus abfallen, beginnt er sich den heidnischen Ländern zu offenbaren, wo man ihn willkommen heisst und verehrt. Auch hier gilt das Wort: Die Ersten werden die Letzten sein und die Letzten die Ersten.»<sup>142</sup>

Bisweilen wurde seine Mahnpredigt geradezu zur eschatologischen Gerichtsweissagung.

«Die Menschen im Westen, die durch das Christentum so viele Segnungen empfangen haben, verlieren sie jetzt, weil sie ihr Vertrauen auf die äusseren Dinge setzen, Behaglichkeit, Geld, Luxus und was von dieser Welt ist. Darum werden die Nichtchristen am Tage des Gerichtes weniger streng bestraft werden, weil sie nicht von Christus haben reden hören; aber die Bewohner der christlichen Länder werden strenger bestraft werden als die andern, weil sie die Botschaft von ihm vernommen und ihn verworfen haben.»<sup>143</sup> «Die Zeit ist nahe, da Christus wiederkehren wird mit seinen Engeln, und dann wird er sich zu den sogenannten Christen wenden und sagen: Ich kenne euch nicht; ihr kanntet meinen Namen, ihr wusstet, wer ich war, ihr kanntet auch mein Leben und mein Werk. Aber ihr wolltet mich nicht persönlich kennen. Ich kenne euch nicht.»<sup>144</sup> «Wenn ihr ihn dann in seiner Herrlichkeit sehen werdet, wird es euch reuen, dass ihr nicht an ihn als euren Gott geglaubt habt. Aber dann wird es zu spät sein. Ihr habt euch führen lassen durch die Ungläubigen, durch die Verstandesmenschen, die euch

sagten, ihr solltet nicht an seine Gottheit glauben. Dann wird es für die Reue zu spät sein. Aber jetzt ist euch Gelegenheit gegeben. Vielleicht werdet ihr an jenem Tage die Worte hören: ‚Ein Mann ist zu euch aus heidnischem Lande gekommen, er hat Zeugnis von mir abgelegt als von dem lebendigen Christus, weil er meine Macht und meine Glorie erfahren, und dennoch habt ihr nicht glauben wollen.‘<sup>145</sup> « Wenn Jesus kommen wird auf den Wolken des Himmels und wir stehen werden vor seinem Richtstuhl, dann wird er vielleicht auf den einen oder anderen Märtyrer hindeuten und sagen: ‚Dieser Mann gab sein Leben für mich, diese Frau arbeitete sich für mich zu Tode, aber was habt ihr für mich getan, meine Freunde?‘ Wenn wir dann die Heiligen, die Märtyrer in Gottes Herrlichkeit sehen, denkt euch, wie werden wir beschämt sein dafür, dass wir nichts getan haben, während diese in der Arbeit für ihren Meister litten! Noch ist es Zeit für uns, zu bedenken und nicht nur zu bedenken, sondern zu wirken. Darum, meine lieben Freunde, geht noch heute in den Weinberg, um zu arbeiten. »<sup>146</sup>

Die herben Enttäuschungen im Abendlande führten den Sâdhu, diesen Zeugen der Gottesliebe und des himmlischen Friedens, auf die Bahn des harten Gerichtspredigers. Der ganze ungeheure Ernst, der über der Verkündigung der grossen alttestamentlichen Propheten wie Jesu und der Ur-apostel liegt, ballt sich in der Botschaft zusammen, die Sundar Singh bei seinem zweiten Aufenthalt im Westen den abendländischen Christen brachte. Dann schüttelte er den Staub Europas von seinen Füßen und kehrte in die Heimat zurück, mit dem festen Entschluss, nie wieder nach dem Westen zurückzukehren. « Es ist das erste und letzte Mal, dass ihr mich hier seht » — so hat er oft zu seinen Hörern gesagt.<sup>147</sup> Er hat erkannt, dass die Menschen im Westen zum grössten Teil, in Mammonsgier und Genußsucht verstrickt, die Botschaft Christi verwerfen, während die Menschen im Osten, nach Wahrheit und Heil verlangend, das Evangelium mit Freuden aufnehmen. Ihnen diese Frohbotschaft zu verkünden, betrachtet er als seine weitere Lebensaufgabe. Darum trat er auch bald nach seiner Rückkehr wiederum die mühevollen Missionswanderung nach Tibet an.<sup>148</sup> Dort lockt ihn ja nicht nur ein reiches Arbeitsfeld, sondern auch die Krone des Märtyrers, nach der er sich sehnt. In einer Schweizer Ansprache sagte er: « Ich fühle



keine Furcht bei dem Gedanken, eines Tages in Tibet sterben zu müssen. Wenn dieser Tag kommt, werde ich ihn mit Freuden empfangen. » « Ich kehre jedes Jahr dorthin zurück, und vielleicht werdet ihr schon im nächsten Jahre erfahren, dass auch ich dort ums Leben gekommen bin. Dann denkt nicht, er ist tot, sondern sagt, er ist in den Himmel gekommen und zum Leben, er ist bei Christus im Leben der Vollendung. »<sup>149</sup>

---

### III. Das religiöse Leben des Sâdhu.

#### A. *Vita contemplativa.*

##### 1. *Das Gebet.*

Die Lebensgeschichte Sundâr Singhs liest sich wie eine wunderbare Legende, wie sie zu Dutzenden in den *Acta sanctorum* der römischen Kirche oder im hinduistischen *Bhakta-mala*<sup>1</sup> zu finden sind. Weilte nicht der Held dieser Geschichte unter den Lebenden und beruhte sie nicht ganz und gar auf den Aussagen eines vertrauenswürdigen Zeitgenossen, deren Richtigkeit zum grossen Teil genau nachgeprüft werden kann, so würde sie der kritische Verstand des Abendländers ohne weiteres ins Reich des Ungeschichtlichen verweisen, und der Literarkritiker würde in ihr die Wiederkehr uralter Legendentypen aufzeigen. So aber tritt uns im Leben des Sâdhu unmittelbare geschichtliche Wirklichkeit entgegen; wir schauen hier einen Zeitgenossen, der ganz im Ewigen lebt und mit seinem Erlöser in innigster Gemeinschaft steht, der in dieser Gemeinschaft ‚Wunder‘ erfährt und aus dieser Gemeinschaft heraus ‚Wunder‘ wirkt.

Sundar Singhs Leben steht unter dem Zeichen des Wunders. Ob wir seine Bekehrung zu Christus ins Auge fassen oder seine Ekstasen und Gesichte, sein entsagungs- und mühevolltes Leben als Wanderprediger oder seine Rettung aus Todesgefahren, immer stossen wir auf das Walten einer wunderbaren, übernatürlichen Kraft. Diese wunderbare Kraft ist sein Gebetsleben. «Durch Menschen des Gebetes kann Gott grosse Dinge tun» — so lautet einer seiner Aussprüche.<sup>2</sup> Das Geheimnis Sundar Singhs wie aller Gottesmänner liegt im steten Gebetsumgang mit dem Ewigen. Das Gebet ist die Welt, in der er lebt und webt. Es ist der Quellgrund, aus dem sein frommes Leben fliesst, seine



Landſchaft im Himālaya vom Singāilā aus.  
Originalaufnahme im Beſitz von Prof. R. Otto-Maſſe





starke und innige Christusliebe, sein zu allem bereiter Opfermut und sein verzehrender apostolischer Eifer. Er selbst bekennt: « Alles, was ich gefunden habe, habe ich allein durch das Gebet erlangt. »<sup>3</sup> Jeden Morgen bringt er mehrere Stunden in Bibellesung, Betrachtung und Gebet zu. Wenn er im Himâlaya weilt, widmet er, dem Beispiel seines göttlichen Meisters folgend,<sup>4</sup> ganze Tage und Nächte dem einsamen Gebet.<sup>5</sup> Weil für ihn selbst das Gebet das religiöse Lebensbrot ist, darum ist auch seine Predigt eine stete Mahnung zum Gebetsleben. « Gebet, Gebet und wieder Gebet ist Sundars Losung. »<sup>6</sup> Abendländische Christen waren vielfach überrascht davon, dass er dem « Gebet einen so wichtigen Platz zuweist ». <sup>7</sup> Selbst der Verfasser dieses Buches, der das Gebet der christlichen Frömmigkeit eingehend studiert hat, war erstaunt darüber, in den Predigten des Sâdhu eine so stetige und entschiedene Betonung des Gebets zu finden. Sundar Singh wird nicht müde, darauf hinzuweisen, dass das Gebet das Herz der Religion, das A und O des christlichen Lebens ist. « Das Gebet ist das allernotwendigste für unser geistiges Leben, » « das grösste Bedürfnis unseres geistigen Lebens. »<sup>8</sup> « Wenn wir beten, so ist uns schon in diesem Leben alles erschlossen, was unserm geistlichen Leben not tut. »<sup>9</sup> Um die Notwendigkeit des Gebets zu veranschaulichen, gebraucht der Sâdhu gern das Bild des Atmens, das auch der abendländischen Frömmigkeitssprache geläufig ist.<sup>10</sup>

« Das Gebet ist gleichsam das Atemholen der Seele in Gottes Geist. Gottes Geist wiederum bläst seinen Odem in sie hinein, dass sie eine lebendige Seele wird. » « Wer aufhört, im Gebet zu atmen, ist ein Kind des geistlichen Todes. » « Gebet ist der Atem unseres geistlichen Lebens . . . Beten heisst den Hauch des heiligen Geistes einatmen. » « Genau so wie wir durch den Atem die Luft in uns aufnehmen, können wir den heiligen Geist durch das Gebet einatmen. »<sup>11</sup>

In einem meisterhaften Vergleich führt Sundar Singh das Bild weiter aus: « In Wirklichkeit kann ein Mensch keinen einzigen Tag, ja, keine einzige Stunde leben ohne Gott. „In ihm leben, weben und sind wir“. Aber die meisten Menschen sind wie Schlafende, welche wohl atmen, aber es nicht merken. Würde die Luft ausgehen und der Atemzug aufhören, könnten sie weder schlafen noch wach sein, son-

dern müssten ersticken und sterben. Aber die Menschen denken in der Regel nie daran, welch unentbehrliche Gabe wir in der Luft haben, welche wir einatmen. Haben wir uns einmal darauf besonnen, so werden wir mit Dankbarkeit und Freude erfüllt. Ähnlich ist es mit unserer geistigen Abhängigkeit von Gott. Er erhält uns, wir leben in ihm. Wie viele denken daran? Wie viele wachen aus dem Schlafe auf und beginnen bewusst die göttliche Luft einzuatmen, ohne die, wenn sie ausginge, die Seele ersticken und sterben müsste? Was ist das für ein Atmen? Ja, der Atemzug der Seele besteht im Gebet, welches ständig frische Luft schöpft und neue Lebensnahrung aus Gottes Liebe, in der wir unser Sein haben. » « Alles Leben hat seinen Grund in Gott. Aber der Mensch denkt nicht daran; die Atmung des geistlichen Lebens ist bei ihm unbewusst. Erst wenn ein Mensch beginnt zu beten, wird die Atmung bewusst. Da besinnt er sich und erfährt, wie wunderbar es ist, in Gott zu leben. »<sup>12</sup>

« Einst sass ich am Ufer eines Sees. Da beobachtete ich einige Fische, die an die Oberfläche kamen und ihren Mund öffneten. Zuerst dachte ich, sie hätten Hunger und suchten Insekten, aber nachher sagte mir ein Fischer, sie könnten wohl atmen, wenn sie im Wasser seien, müssten aber doch von Zeit zu Zeit an die Oberfläche kommen, um in vollen Zügen frische Luft einzuatmen, sonst könnten sie nicht leben. So ist es auch mit uns. Die Welt ist gleich einem Ozean. Wir können in ihr leben, können arbeiten und wirken, aber von Zeit zu Zeit muss uns frisches Leben zufließen im Gebet. Diejenigen Christen, die keine ruhige Zeit im Gebet zubringen können, haben das wahre Leben in Christus noch nicht zu erfassen vermocht. »<sup>13</sup>

Noch in einem anderen schönen Bilde, das der Sâdhu in echt orientalischer Unbefangenheit gebraucht, drückt er die Unentbehrlichkeit des Gebets aus: « Gott hat die Milch in der Brust der Mutter geschaffen und im kleinen Kinde das Verlangen zu trinken. Die Milch strömt nicht von selbst in den Mund des Kindes. Nein, das Kind muss an der Brust der Mutter liegen und eifrig Nahrung einsaugen. Gott hat geistliche Speise geschaffen, deren wir bedürfen. Er hat in die Menschenseele ein Verlangen nach ihr hineingesezt, einen Drang nach ihr zu rufen und sie einzusaugen. Die geistige Milch, die Nahrung unserer Seele, empfangen wir durch das Gebet. Wir müssen sie durch das eifrige Beten in uns eintrinken. Dann werden wir wie das Brustkind von Tag zu Tag stärker. »<sup>14</sup>

Das Gebet ist gleichsam der Atem, die Muttermilch der Seele. Ohne das Gebet ist es unmöglich, übernatürliche Gnadengaben von Gott zu empfangen.

« Das Gebet ist die notwendige Vorbereitung, um geistige Gaben von Gott zu empfangen. » « Nur Sehnsucht und Gebet öffnen Gott einen Raum in unserem Herzen. » « Geistige Dinge kann uns Gott nicht geben

ohne Gebet. » « Geistige Dinge können wir ohne Versenkung nicht wahrnehmen. »<sup>15</sup>

« Es gibt schöne Vögel in der Luft und blinkende Sterne am Firmament. Aber wenn du Perlen haben willst, musst du hinabtauchen in die Meerestiefe, um sie zu finden. Es gibt viele schöne Dinge in der äusseren Welt, aber Perlen finden sich nur auf dem Meeresgrunde; wollen wir die Perlen des Geistes haben, müssen wir in die Tiefe tauchen, d. h. wir müssen beten, wir müssen versinken in Betrachtung und Gebet. Dann werden wir die kostbaren Perlen gewahr. »<sup>16</sup>

« In der Finsternis können wir mit unserem Tastvermögen erfassen, was für einen Gegenstand wir in der Hand haben, ob es ein Stock ist oder eine Schlange. Wir können also in der Finsternis das eine und das andere fühlen, aber sehen können wir es nur im Licht. Solange wir nicht im Licht sind, taumeln wir umher und können die wahre Wirklichkeit nicht sehen. Der Mensch, in dessen Auge das göttliche Licht nicht eindringt, befindet sich in der Finsternis. Was sollen wir da tun, um ins Licht zu kommen? Wir müssen aus der Finsternis heraustreten und uns dem Licht nähern, d. h. wir müssen uns zu den Füßen des Heilandes setzen und innig zu ihm beten. Dann werden wir von seinem Lichte umstrahlt und unsere Augen sehen alles klar und deutlich . . . Das Gebet ist der Schlüssel, der uns das Tor zur göttlichen Wirklichkeit öffnet. Das Gebet führt uns aus dem Dunkel, wo wir mit allem Sehvermögen des Auges und Verstandes die wahre Wirklichkeit nicht wahrnehmen, wieviel wir auch von dem auffassen, was den Augen und dem Verstande zugänglich ist. Das Gebet führt uns hinein in die Welt des geistigen Lichtes. »<sup>17</sup>

So ist das Gebet «der einzige Weg zum Verstehen geistiger Dinge », « der einzige Weg, auf dem die Wahrheit uns offenbar wird », <sup>18</sup> der einzige « Schlüssel zur Himmelspforte », der « Schlüssel zum Gottesreich ». <sup>19</sup> Im Gebet erhebt sich der Mensch über die Sinnenwelt und erfasst die höhere Welt, die allein wahre und vollkommene Wirklichkeit, die « Wirklichkeit der Wirklichkeit » (*satyasya satyam*), wie der geheimnisvolle Terminus der Upanishaden lautet. <sup>20</sup> Erst für den Betenden wird das geistige Leben eine Wirklichkeit. <sup>21</sup> Aber das Gebet bewirkt nach Sundar Singhs Erfahrung noch Grösseres: es „öffnet“ nicht nur « das Tor der geistigen Wirklichkeit », es erschliesst vielmehr dem Frommen diese Wirklichkeit als erlösende, schenkende, helfende, beseligende Liebe. Gott offenbart sich dem Beter als sein persönlicher Retter und Heiland. Der Betende schaut das

Göttliche nicht als unermesslichen Ozean oder als loderndes Flammenmeer, nein, er schaut es als mildes Menschenantlitz; der Gott, der sich im Gebet enthüllt, ist nicht der *Deus absconditus*, sondern der *Deus revelatus*.<sup>22</sup> Als Sundar Singh in der denkwürdigen Nacht der Bekehrung im Gebet mit Gott rang, da schaute er Jesu menschliches Antlitz und erkannte, dass er Gott war. Und so wie er damals Jesus Christus mit leiblichen Augen schaute, so schaut er ihn mit seinem geistigen Auge immer von neuem im Gebet.<sup>23</sup> Die tiefsten Mysterien des Christentums, Gottes Menschwerdung in Jesus Christus und seine Auferstehung und Erhöhung, werden dem betenden Herzen offenbar. Im Gebet erfährt der Christ die Gegenwart des verklärten Gottmenschen; das Gebet ist der Schlüssel zum Glauben an die Gottheit Christi. Was keine Verstandesarbeit, keine Bibelforschung und keine theologische Apologetik zustandebringen kann, das ist die Frucht gläubigen Gebets. « Wir lernen », sagt Sundar Singh, « vieles von Jesus in den Büchern der Bibel, aber wir können ihn nur erkennen durch das Gebet. Das ist meine eigene Erfahrung. Ich verstand nicht, dass er in Wahrheit Gott ist, bevor er durch das Gebet sich mir offenbarte. Da erfuhr ich, dass er wirklich das ewige Wort ist. »<sup>24</sup> Aus dieser persönlichen Erfahrung heraus verkündet der Sâdhu unablässig, dass es keinen anderen Weg zum persönlichen Glauben an Christus gebe als das innige Gebet. Als ihn sein Vater fragte, wie er Christus kennen lernen könne, antwortete er: « Willst du wissen, wer Christus ist, so lies die Bibel; willst du ihn aber persönlich kennen lernen, so bete. Das Bibellesen genügt nicht, um Christus zu erkennen. »<sup>25</sup> Derselbe Gedanke kehrt unzählige Male in seinen öffentlichen Ansprachen wieder.

« Durch das Gebet, durch das einfache Mittel des Gebets verwirklichen wir Christi Gegenwart und lernen ihn kennen. » « Ihr müsst in die Stille gehen und dort allein zu Christus beten, dann werdet ihr seine Stimme hören, das allein kann euch helfen. »<sup>26</sup> « Wenn ihr jeden Tag nur eine halbe Stunde in seinem Worte lest und zu ihm betet, werdet ihr die gleiche Erfahrung machen, dass er sich unseren Seelen offenbart. » « Wenn ihr nicht Zeit zum Gebet habt, werdet ihr ihn nicht



kennen lernen. Das Gebet allein kann euch Christum sehen lassen und dann wird er zu eurer Seele reden.» «Ich bin gewiss, dass er sich durch das Gebet auch euch offenbaren wird; dann werdet ihr ihn kennen, wie er ist. Und er wird sich euch nicht nur offenbaren, sondern er wird selbst kommen, um euch Kraft, Freude und Frieden zu geben.»<sup>27</sup>

«Kraft, Freude, Friede» — das sind die wunderbaren Wirkungen, welche Christus im Herzen des Betenden zurücklässt. «Ich betete und der Friede, der höher ist denn alle Vernunft, kam in mein Herz.»<sup>28</sup> Aber was ist das für ein Gebet, von dessen Wunderkraft der Sâdhu immer spricht? Ist es das kindliche Bitten und Rufen um Hilfe in den mannigfachen Lebensnöten, um all das, was dem Menschen in seinem täglichen Leben not tut und frommt? Oder ist es die angespannte, tiefe Betrachtung, die stille, friedvolle Versenkung in sich selbst, in der die von der Welt abgeschiedene Seele lange ungestört weilt? Ist für Sundar Singh Gebet identisch mit dem eudämonistischen Glücksverlangen der vedischen Sänger oder mit der heiligen *samâdhi* der Brahmanen und dem ruhevollen *dhyânam* der buddhistischen Bettelmönche? Das Gebet des Sâdhu steht mitten zwischen diesen beiden Gegensätzen; es ist weder naives, irdisches Bitten noch auch kunstvolle, gebetlose Meditation. Immer wieder klärt er seine Hörer darüber auf, dass Beten etwas ganz anderes ist als Bitten, Begehren, Verlangen.

«Das Wesen des Gebets besteht nicht darin, dass wir etwas von Gott begehren, sondern dass wir unsere Herzen Gott öffnen, mit ihm reden und mit ihm in ständigem Umgang leben. Das Gebet ist ständige Ueberlassung an Gott.» «Beten heisst nicht Gott um verschiedene Lebensbedürfnisse bitten, sondern Gott selbst erlangen, den Geber alles Lebens.» «Beten ist nicht Bitten, sondern Einigung mit Gott.» «Beten ist nicht eine Anstrengung, um von Gott die zum Leben notwendigen Dinge zu erlangen. Beten ist ein Verlangen, Gott selbst, den Urheber alles Lebens, zu haben.» «Der wahre Sinn des Gebetes besteht nicht darin, um Segnungen zu bitten, sondern den zu empfangen, welcher der Geber des Segens ist, und ein Leben der Gemeinschaft mit ihm zu leben.» «Beten heisst nicht betteln, beten heisst vielmehr in Gott atmen und leben.» «Die wahren Kinder Gottes sind nicht immer dabei, seine Gaben zu erflehen, sondern sie wünschen sich unter seinem Schutze, in seinen Armen zu fühlen.»<sup>29</sup>

«Ein kleines Kind geht oft zu seiner Mutter und ruft: „Mamma,

Mamma'. Das Kind begehrt dabei nicht immer etwas, aber es will seiner Mutter nahe sein und auf Mutters Knien sitzen, ihr durch die Räume folgen, ihre Nähe genießen, mit ihr reden, ihre liebe Stimme hören. Da ist das Kind glücklich. Dieses Glück besteht nicht darin, dass es alles Mögliche von der Mutter verlangt und erhält. Da wird es ungeduldig und eigensinnig und somit unglücklich. Nein, sein Glück besteht darin, die Liebe und Fürsorge der Mutter zu erfahren und Freude in ihrer Mutterliebe zu finden.» « In gleicher Weise ist es mit wirklichen Gotteskindern; sie kümmern sich nicht so viel um Segnungen Gottes. Sie wollen zu seinen Füßen sitzen, in Gemeinschaft mit ihm sein, und wenn sie so tun, fühlen sie, dass dies das allerherrlichste ist. »<sup>80</sup>

In einem zweiten Gleichnis sucht Sundar Singh zu zeigen, wie niedrig und nichtig es ist, im Angesichte des grossen und wunderbaren Gottes um alltägliche Dinge zu betteln. « Hast du schon einen Reiher am Ufer eines Sees oder Teiches gesehen? Nach seiner Stellung möchte man meinen, er betrachte Gottes Macht und Herrlichkeit, das wunderbare Vermögen des Wassers, zu reinigen und den Durst zu löschen. Aber der Reiher richtet wirklich keinen einzigen Gedanken auf solche Dinge, sondern er steht da Stunde für Stunde, um einen Frosch oder einen kleinen Fisch zu erspähen und zu verschlingen. In gleicher Weise ist es mit dem Gebet und der Betrachtung bei vielen Menschen. Sie sitzen am Strande von Gottes Meer. Aber sie widmen keinen Gedanken seiner Macht und Liebe, sie sinnen nicht über seinen Geist, der von Sünde reinigen kann, nicht über sein Wesen, das den Durst ihres Geistes löschen kann, sondern sie gehen in dem einzigen Gedanken auf, wie sie etwas bekommen, was ihnen wohlschmeckt, etwas, was ihnen hilft, die verderblichen Freuden dieser Welt zu genießen, und so wenden sie das Angesicht weg von dem klaren Wasser des Seelenfriedens. Sie überlassen ihr Herz den Dingen dieser Welt, die vergehen, und sie vergehen selbst mit ihnen. »<sup>81</sup>

So ist das Beten für den Sâdhu nicht ein Erflehen von einzelnen irdischen Segnungen, ja, nicht einmal ein Erflehen von geistigen Gnadengaben, sondern Zwiesprache mit Gott, Gemeinschaft mit ihm, Umgang mit ihm. Und doch ist die schlichte Bitte aus diesem Gebet nicht ausgeschlossen. Aber der Gegenstand dieser Bitte ist kein anderer als Gott selbst. Es gilt um Gott selbst zu bitten, den Spender aller Segnungen und Geber aller Gaben; denn wer Gott erlangt, erlangt damit die Fülle des Lebens und Glückes; er braucht um keine besondere Gabe mehr zu bitten. « Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde » — diese Worte

des Psalmisten (Ps. 73, 25) schweben als Losungswort über allem Beten des Sâdhu.

«Denkt euch einen Baum voller Früchte; ihr müsstet dem Besitzer des Baumes die Früchte abkaufen oder darum bitten; jeden Tag müsstet ihr hingehen und euch etliche Früchte holen. Wenn aber der Baum euer Eigentum ist, gehören alle Früchte euch. Gleichermassen ist es mit Gott. Wenn er euch zu eigen ist, sind alle Dinge im Himmel und auf Erden euch zu eigen, denn er ist euer Vater und euer Alles; sonst müsstet ihr hingehen und wie ein Bettler um allerhand Dinge bitten und wiederum bitten, wenn sie verbraucht sind. Deshalb bittet nicht um Gaben, sondern um den Geber der Gaben; nicht um das Leben, sondern um den Geber des Lebens — dann wird euch das Leben selbst zufallen und ebenso die zum Leben nötigen Dinge.»<sup>32</sup>

Obwohl der Sâdhu nur das Bitten um Gott als das allein wahre Gebet betrachtet, so schreibt er doch dem schlichten kindlichen Bitten um irdische und himmlische Gaben als einer pädagogischen Vorbereitung zum wahren Beten eine Bedeutung zu. Der Beter kommt zu Gott mit kindlichen, ja, törichten Wünschen; aber die Gegenwart Gottes verwandelt allmählich sein Herz; er vergisst schliesslich sein eigenes Begehren und gibt sich ganz dem göttlichen Willen hin. Oder Gott verweigert dem Beter die Erfüllung seines kleinen Wunsches, damit er um etwas Grösseres bitte, um seine Gnade und Liebe, um ihn selbst. Ist der Mensch einmal in Gebetsgemeinschaft mit Gott gekommen — und sei es auch durch einen ganz äusserlichen Anlass —, so entdeckt er zu seinem Erstaunen und zu seiner Freude, dass er im Gebet etwas unendlich Grösseres und Beglückenderes fand, als er zuerst gesucht hatte.

«Ich kannte in Indien einen Gottesmann, der sehr vorangeschritten war im geistlichen Leben. Ein Bettler war gewohnt, an jedem Morgen zu kommen, um von ihm ein Stück Brot zu erbitten und sogleich zu gehen, sobald er es erhalten hatte. Es begab sich nun, dass eines Tages der Mann des Gebets nichts hatte, um dem Bettler zu geben. Er bat ihn, einen Augenblick zu bleiben und mit ihm zu plaudern, während dessen er nach Brot schickte. Nach einer Stunde erfasste der Bettler die Botschaft, die ihm der Mann verkündete, und begann zu beten; er war verwandelt. Er erfuhr Gottes Gegenwart; er war erfüllt von Freude. ‚So oft‘, rief er aus, ‚bin ich gekommen, euch um Brot zu bitten, ohne zu denken, dass ihr etwas ganz anderes hattet,

um es mir zu geben.' 'Das ist eure, nicht meine Schuld. Ihr kamt nur um Brot, und gingt, sobald ihr es erhalten hattet. Heute habt ihr Zeit gehabt, bei mir zu bleiben und ich habe mit euch reden können.' Oft machen wir es genau so mit unserem Erlöser. Viele von uns wenden sich an den himmlischen Vater nur, um von ihm dieses oder jenes zu erbitten. Unser Heiland hat uns gelehrt zu sagen: *'Dein Wille geschehe.'* Aber wir sagen im Gegenteil: *'Mein Wille geschehe'*, wenn auch nicht mit unseren Lippen, so doch in unseren Handlungen. Sobald wir etwas empfangen haben, fliehen wir weit weg von Gottes Gegenwart; und darum gibt uns Gott sehr oft nicht alles was wir von ihm erbitten. Das heisst nicht, dass er uns nicht liebt, aber dass er wünscht, wir möchten in seiner Gegenwart bleiben. Wenn wir wie dieser Bettler verstehen, zu den Füßen des Meisters zu bleiben und mit ihm zu reden, wird er sich uns selbst öffnen und wir werden dann den Sinn des Gebets verstehen. Wenn wir Gott selbst empfangen, fühlen wir seine Gegenwart in unseren Herzen und werden befriedigt. Wir brauchen dann nicht mehr um die Dinge zu bitten, deren wir bedürfen; sie werden uns gegeben, ohne dass wir darum bitten.»<sup>33</sup>

« Als ich in Beludschistan reiste, kam ich in ein Dorf, zu dem das Wasser drei Meilen weit gebracht werden musste, denn es gab dort weder Quellen noch Brunnen. Eines Tages traf ich einen Mann, der verfiel auf folgenden Plan und sprach mit mir darüber. Er hatte zwei Söhne, die forderte er auf, einen bestimmten Acker umzugraben. 'In diesem Acker liegt ein Schatz verborgen', sagte er. Da dachten sie: 'Wir werden Gold und Silber finden.' Drei Tage gruben sie vom Morgen bis zum Abend; ... am vierten Tage wurden sie sehr müde. Da sprachen sie: 'Selbst wenn wir Gold und Silber finden, können wir doch nicht unseren Durst löschen. Wasser ist das wichtigste.' Plötzlich brach ein Wasserstrahl hervor — wie glücklich waren sie da! Einer lief gleich zum Vater, um ihm zu melden, was sie gefunden hatten. Da entgegnete der Vater: 'Ich sagte euch nicht: geht hin und grabt nach Wasser, denn ich wusste wohl, dass ihr nicht für das ganze Dorf arbeiten würdet ... Weil ich euch aber sagte, dort sei ein Schatz verborgen, gingt ihr. Meine Absicht war, dass ihr um des Goldes und Silbers willen hingehet, aber etwas viel Kostbareres finden solltet. Das Graben war eine gute körperliche Uebung für euch, und ausserdem fandet ihr noch Wasser.' Genau so ist es mit dem Gebet. Das Gebet ist eine Uebung wie das Graben; es macht uns stark gegenüber den Versuchungen; und vermittelt des Gebetes findet man einen weit kostbareren Schatz als man zu suchen ausging.»<sup>34</sup>

« Die Hitze und die Strahlen der Sonne, welche auf das Salzwasser fallen, erzeugen die Verdunstung, die sich allmählich zu Wolken verdichtet und dann als frisches Süßwasser herunterfällt. Das Salz und alles Sonstige, das im Wasser enthalten ist, steigt nicht mit in die Höhe. Genau so steigen die Gedanken und Wünsche des Beters wie



Wolken zum Himmel empor, dann reinigt die Sonne der Gerechtigkeit mit ihren Strahlen die Gedanken des Gebets von dem Geschmack der Sünde. Das Gebet wird zu einer grossen Wolke, welche vom Himmel auf die Erde fällt in Regengüssen von Segen, Kraft und Leben.»<sup>35</sup>

Weil Sundar Singh sein Ziel des wahren Gebets in der heiligen Gottesgemeinschaft, nicht in der Erfüllung menschlicher Wünsche erblickt, darum weist er auch mit aller Entschiedenheit den Gedanken einer Einwirkung des Menschen auf Gottes Willen, einer Umstimmung von Gottes Absichten ab. Das Gebet dient nicht dazu, Gott für den Menschen zu gewinnen, sondern den Menschen für Gott. Im Gebet empfängt der Mensch einen Einblick in Gottes Willen und lernt sich ihm demütig unterwerfen.

« Es gibt Leute, die so beten, als ob wir den Plan Gottes ändern könnten. Diese Frage hat mich lange beschäftigt. Ich habe eine Antwort in meiner eigenen Erfahrung erhalten. Wir können nicht Gottes Plan ändern, aber im Gebet können wir seinen Plan in Bezug auf uns erkennen. Wenn wir an einem ruhigen Orte beten, redet Gott zu unserer Seele in der Sprache des Herzens. » « Da offenbart er uns seine Pläne, die unser Heil betreffen. Wenn Gottes Pläne uns offenbar werden, wünschen wir nicht, dass er sie ändern möge, sondern wir wünschen, mit seinen Plänen übereinzustimmen. Wenn wir durch das Gebet Gottes Pläne verstehen, dann gibt er uns auch Kraft, dass wir im Einklang mit seinen Plänen leben. Es kann ja sein, dass diese Pläne Leiden, Not, Krankheit enthalten; aber in allem ist es für uns trostvoll, sagen zu dürfen: ‚Dein Wille geschehe.‘ Gottes Pläne dienen unserem Besten und dem Besten des Nächsten. Wenn wir sie kennen, beklagen wir uns nicht mehr. » « Dann schwindet alles Murren wider Gott und alles Zweifeln an ihm dahin. »<sup>36</sup>

Obwohl der Gedanke einer Umstimmung Gottes für Sundar Singh unerträglich ist, redet er doch von Wundern, welche das Gebet zu vollbringen vermag. Christus sprach zu ihm: « Das was unmöglich ist für einen Menschen, wird möglich durch das Gebet. Meine Diener erfahren in ihrem eigenen Leben Wunder, welche die Weisen als streitend gegen die gesunde Vernunft und gegen die Naturgesetze erklären. »<sup>37</sup> Die Wunder freilich, die der Sâdhu hier im Auge hat, sind in erster Linie Wunder, die Gott im Herzen des Betenden wirkt; das grösste dieser inneren Wunder ist der selige Friede, den Gott gequälten und verzweifelten Herzen

schenkt. « Durch das Gebet erleben wir das grösste aller Wunder, den Himmel auf Erden »<sup>38</sup> (s. u. S. 88 ff., 140 ff.).

Sundar Singhs Auffassung vom Gebet erhebt sich hoch über die naive Auffassung vieler Christen. Und doch löst sich bei ihm das Gebet niemals in die blosse Betrachtung, die in sich selbst ruhende Versenkung auf, wie sie die brahmanischen und buddhistischen Frommen<sup>39</sup> und auch manche christliche Mystiker<sup>40</sup> üben. Wohl schätzt auch er die Meditation, das in Nachdenken und Ueberlegen bestehende *dhyanam*, wie es die Yogin und Buddhisten üben,<sup>41</sup> die *oración de recogimiento*, wie die spanischen Mystiker sich ausdrücken.<sup>42</sup> Er beginnt jedes Gebet mit der Meditation über eine gelesene Bibelstelle. Die strenge Konzentration auf eine bestimmte Heilswahrheit wirkt nach seiner Erfahrung « wie der Brennpunkt eines Vergrößerungsglases, den man auf ein Stück Stoff einstellt. »<sup>43</sup> Wohl ist auch für ihn das Gebet zumeist ein mystischer Gebetszustand, schweigende *oratio mentalis*.<sup>44</sup> « Ich kenne keine Worte, wenn ich allein bete »; « die Sprache des Gebets ist wortlos. »<sup>45</sup> Dennoch unterscheidet sich sein Gebet von der gebetlosen Betrachtung vieler Mystiker durch das klare « du », durch die unmittelbare Hinwendung zum persönlichen Gott, durch das streng personale Verhältnis zu Gott, das stets einem Freundesverhältnis gleicht — « die Menschen des Gebets reden mit Gott wie mit einem Freunde ». <sup>46</sup> Der Sâdhu selbst unterscheidet deutlich zwischen mystischer Betrachtung, mit der er aus seiner hinduistischen Zeit wohl vertraut ist, und christlichem Gebet.<sup>47</sup> Was ihm die mystische Meditation und Versenkung allein nicht vermitteln konnte, das erlangte er durch das schlichte Gebet: den Frieden des Herzens.

« Solange ich den Hinduismus übte, brachte ich täglich Stunden mit Meditation zu. » « Das half mir vielleicht, geistige Dinge zu sehen, aber ich konnte die geistige Wirklichkeit nicht erfassen . . . Ich wusste, was Betrachtung bedeutet, aber nicht, was Gebet. Erst durch Betrachtung und Gebet hat sich mir Gott geoffenbart. » « Lange Zeit habe ich mich der Betrachtung hingegeben, aber diese konnte mir den Frieden nicht verschaffen. Erst als ich anfang zu beten, habe ich Gottes

Gegenwart gefühlt. » « Ein einziges schlichtes Gebet zu Jesus hat mir mehr geholfen als alle Meditationen. » « Vor einiger Zeit sprach ich mit Tagore über Betrachtung. Ich sagte ihm, dass wir durch die Betrachtung viele Dinge erkennen können, aber um geistliche Dinge zu verstehen, brauche man mehr. » « Im Christentum finde ich ein sehr einfaches Mittel: das Gebet... Das ist der Weg aller Zeiten und der einfachste Weg: beten. Durch das Gebet lernen wir Gott kennen. »<sup>48</sup>

So hält der Sâdhu die goldene Mittellinie zwischen den beiden Extremen des Gebetslebens: dem kindlich-selbstischen Betteln um äussere und innere Glücksgüter einerseits und der gebetlosen Versenkung in das eigene Selbst andererseits. Diese beiden Extreme berühren sich darin, dass der Mensch im Bannkreis seines engeren oder weiteren, niederen oder höheren Selbst gefangen bleibt. Für Sundar Singh hingegen ist das Gebet die völlige Hingabe des Herzens an das göttliche Du. Darum verhält sein Gebet nicht in der unendlichen Leere; Gott antwortet ihm, er offenbart sich ihm, er enthüllt ihm seine Liebe.

« Er spricht zur Seele, und wir begreifen sogleich, was er uns sagen will, ähnlich wie es wohl im Gespräch vorkommt, dass man schon weiss, was der andere sagen will, noch ehe er es ausspricht. So spricht Gott in tiefster Stille zur Seele. Seine Gedanken dringen unmittelbar, ohne Worte in unseren Geist ein, und oft sind es Gedanken, die nicht in Worten auszudrücken sind. Dennoch vermögen wir auf diese Weise oft in einer Minute zu lernen, was wir auf eine andere Weise nicht in dreissig Jahren lernen könnten. »<sup>49</sup>

Alle diese Selbstbekenntnisse, Anweisungen und Vergleiche vermitteln uns einen deutlichen Reflex von der einzigartigen Tiefe, Kraft und Innerlichkeit des Gebetslebens, das der Sâdhu führt. Aber wir dürfen auch auf das unmittelbare Pochen seines betenden Herzens lauschen. Er hat selbst zwei Gebete niedergeschrieben, welche seine wortlose Zwiesprache mit dem Ewigen in Worte fassen. Das erste dieser Gebete entstammt jenem Augenblick, da er im Dschungel den Versucher abgewiesen hatte und nun seinen Erlöser erblickte. Das zweite bildet den Abschluss seines Büchleins «Zu des Meisters Füssen», dessen Grundgedanken ihm damals in der stillen Zwiesprache mit seinem Heilande geoffenbart worden waren.

« O Herr, der du alles in allem bist, das Leben meines Lebens und der Geist meines Geistes. Habe Barmherzigkeit mit mir und erfülle mich mit deinem heiligen Geiste und mit Liebe, damit ich keinen Raum für etwas anderes in meinem Herzen habe. Ich bitte um keine anderen Gaben als um dich selbst, der du der Geber aller guten Gaben bist, der du Leben verleihst. Ich bitte nicht um die Welt mit ihrem Pomp und ihrer Ehre noch auch um den Himmel. Aber ich bedarf deiner, deiner allein, denn wo du bist, da ist der Himmel. In dir ist Trost und Ueberfluss für mein Herz. Du, Schöpfer, hast dieses Herz für dich geschaffen und nicht für ein geschaffenes Ziel, darum kann dieses Herz in nichts anderem Ruhe finden als in dir, in dir allein, o Vater, der du diese Sehnsucht nach Frieden geschaffen hast. Nimm darum aus meinem Herzen alles, was dir entgegengesetzt ist, und wohne und herrsche selbst in meinem Herzen. »<sup>50</sup>

« Lieber Herr, mein Herz ist voller Dank für alle deine mannigfaltigen Gaben. Aber der Dank des Herzens und der Lippen reicht nicht hin, ich muss mein Leben deinem Dienste weihen und meine Dankbarkeit mit meinen Taten bezeugen. Dir sei Preis und Lob, dass du mich unnützes Wesen aus dem Nichtsein ins Sein gerufen hast und dass du mich froh gemacht hast in deiner Liebesgemeinschaft. Ich kenne mich selbst nicht ganz. Ich weiss nicht einmal, was ich bedarf. Aber du, Vater, kennst dein Geschöpf wohl und weisst, was es bedarf. Ich vermag mich selbst nicht so sehr zu lieben, wie du mich liebst. Dann würde ich wahrhaft mich selbst lieben, wenn ich von ganzem Herzen und von ganzer Seele die grenzenlose Liebe liebte, die mich erschaffen hat und die du selber bist. Darum hast du in mir nur ein Herz erschaffen, dass es nur mit dem Einen, mit dir, seinem Schöpfer, vereinigt werden soll.

Herr, zu deinen Füßen sitzen ist tausendmal herrlicher als vor dem Thron eines irdischen Herrschers sitzen. Denn zu deinen Füßen sitzen heisst einen Thron im ewigen Reich besitzen. Nun bringe ich mich dir als Brandopfer dar, auf dem Altar zu deinen heiligen Füßen. Nimm das Opfer an, wie du es wünschest und wo immer du es haben willst. Gebrauche mich nach deinem Willen, denn du bist mein und ich bin dein. Du hast mich aus einer Hand voll Staub zu deinem Bilde geschaffen und mir das Recht gegeben, dein Kind zu werden. Dir sei Ehre und Ruhm und Preis in Ewigkeit! Amen. »<sup>51</sup>

Diese Gebete sind so recht ein Beispiel der hehren Gebetsgedanken, von denen Sundar Singhs Büchlein und alle seine Predigten voll sind. Hier betet ein echter Mystiker; die Bitte tritt in den Hintergrund, und wo sie sich scheu erhebt, da hat sie nur ein Ziel: Gott selbst und seine Ehre. Dieses Beten ist in der Tat ein « Sitzen zu des Meisters



Füssen », ein Atmen in seiner beseligenden Gegenwart, ein Sichvereinigen mit ihm in inniger Liebe. Nahezu alle Gebetsgedanken und Gebetsworte des Sâdhu lassen sich im Schrifttum der christlichen Mystiker, vor allem bei Augustinus, Franz von Assisi und Thomas von Kempen wiederfinden. Der berühmte Gebetsruf im Einleitungskapitel der Augustinischen Confessionen — « *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* » — erklingt hier ebenso wie der Stoßseufzer des Franz von Assisi: « *Domine, ego non habeo nec amo nec volo nisi te* »<sup>52</sup> und wie die schönsten Stossgebete der *Imitatio Christi*: « *Ubi tu, ibi coelum* », « *Fac de me quidquid tibi placuerit* », « *Offero me ipsum tibi hodie in servum sempiternum* », « *Tu totus meus et ego totus tuus*. »<sup>53</sup> Ueber allen Gebeten und Gebetsanweisungen des Sâdhu steht die grosse Augustinische Gebetsregel: « *Nolite aliquid a Deo quaerere nisi Deum*. »<sup>54</sup> Und doch sind alle diese hohen Gebetsgedanken bei Sundar Singh keineswegs augustinisch-franziskanisches Erbgut, sondern — trotz aller nachweisbaren Beeinflussung durch die « Nachfolge Christi » — Ausfluss seiner persönlichsten Erfahrung. Darum funkeln seine Gebetsworte wie seine Worte über das Gebet wie neugeprägte Goldmünzen.

Der Sâdhu gehört zu den grössten unter den christlichen Betern; in der Geschichte des christlichen Gebetslebens gebührt ihm ein besonderer Platz, nicht nur wegen der Entschiedenheit, mit der er die zentrale Stellung des Gebets im christlichen Frömmigkeitsleben verfißt, sondern auch wegen der Abgeklärtheit und Tiefe seiner Gebetsauffassung. Vielen von unsern Zeitgenossen im Osten und im Westen ist durch ihn die Welt des Gebets erschlossen worden. « Er hat uns beten gelehrt », schreibt ein Christ der Halbinsel Malakka, « denn unsere Gebete sind jetzt ganz anders als früher. »<sup>55</sup>

## 2. Die Ekstase.

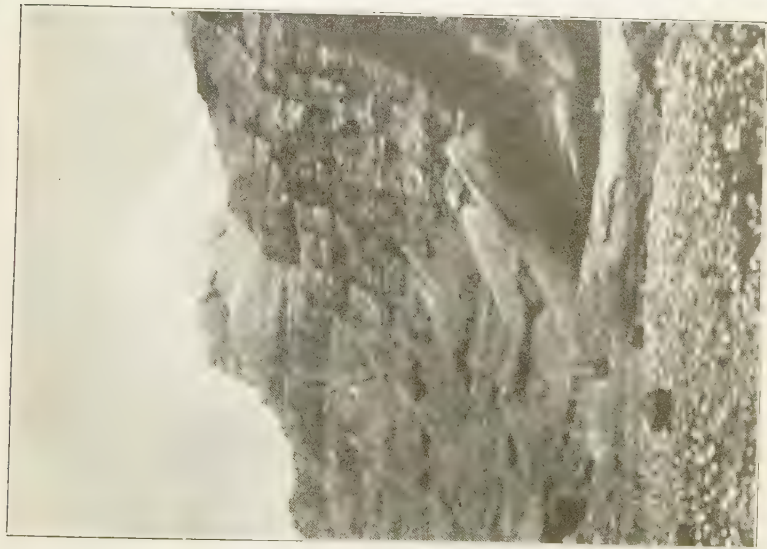
Sundar Singh ist nicht nur ein Mann des Gebets, sondern ein Charismatiker der Ekstase. Aus seinen Ansprachen ist das nicht im mindesten erkennbar. Hier redet er nur von

seiner wunderbaren Bekehrung und von der wunderbaren Führung und Bewahrung seines Lebens, aber niemals von dem Gnadengeschenk der Ekstase, das ihm zu teil geworden ist;<sup>56</sup> selbst wenn er von den Offenbarungen spricht, die er in diesem Zustande empfangen hat, so sagt er nur ganz schlicht: «Im Gebet wurde mir offenbar...»<sup>57</sup> Erst durch Canon Streeters Buch ist die ekstatische Begabung Sundar Singhs der Oeffentlichkeit bekannt geworden.<sup>58</sup> Auf genau gestellte Fragen dieses psychologisch geschulten Theologen hat der Sâdhu eine Reihe von höchst interessanten Angaben gemacht, die für den Religionspsychologen und Religionshistoriker von grösstem Werte sind. Dennoch ist es bedauerlich, dass er Canon Streeter gestattet, ja sogar den Wunsch ausgesprochen hat, diese intimsten und heiligsten Erfahrungen vor seinem Tode zu veröffentlichen.<sup>59</sup> Hier zeigt sich wiederum jene Naivität, von der bereits im Hinblick auf die ihm dargebrachten Ehrungen die Rede war. Die biblischen Apokalyptiker, welche ihre ekstatischen Visionen und Auditionen aufzeichneten, verbargen ihre Person hinter der Maske der Pseudonymität. Grosse christliche Mystiker, wie Bernhard von Clairvaux, verhüllten ihre persönlichen ekstatischen Erlebnisse durch die verallgemeinernde theologische Darstellung; andere, wie Katharina von Genua, enthüllten ihre heiligsten Gnadenerfahrungen nur ihren engsten Seelenfreunden und Seelenführern; wieder andere, wie Teresa de Jesus, zeichneten sie nur auf Befehl ihres Beichtvaters auf. Es ist zu beklagen, dass der Sâdhu in seiner Kindlichkeit nicht konsequent jene scheue Zurückhaltung bewahrt hat, die allen grossen christlichen Ekstatikern eigen ist und die er selbst gewöhnlich beobachtet. So sagte er zu Canon Streeter: «Im allgemeinen spreche ich über diese Erlebnisse nicht zu andern, weil sie mich doch nicht verstehen, sondern mich für töricht halten würden.»<sup>60</sup> Nachdem jedoch die ekstatischen Erfahrungen des Sâdhu der Oeffentlichkeit bekannt geworden sind, kann eine wissenschaftliche Darstellung seines religiösen Lebens sie nicht umgehen.

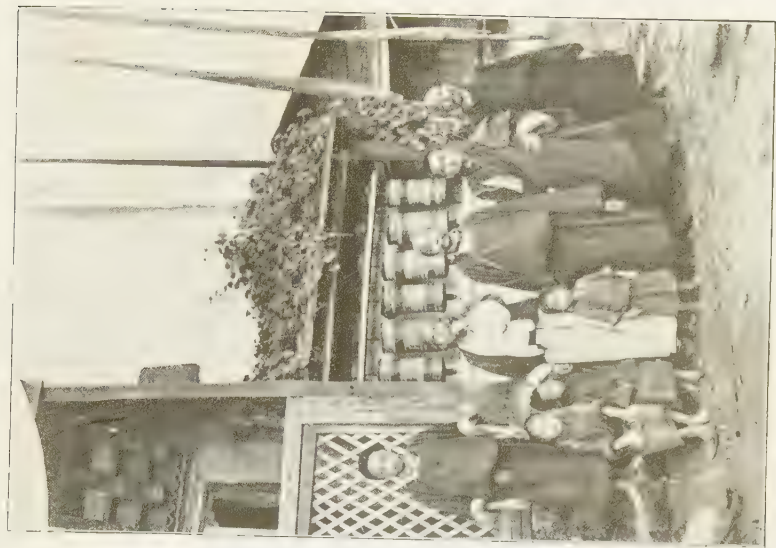
Das Gebetsleben Sundar Singhs zeigt deutlich jenen Stufengang, den wir allenthalben im inneren Leben der Mystiker wahrnehmen und den ausserchristliche und christliche Mystiker in einer psychologischen Skala sorgsam abgegrenzt haben.<sup>61</sup> Von der Meditation erhebt er sich zum wortlosen kontemplativen Gebet, aus ihm ‚gleitet‘ er (wie er selbst sagt)<sup>62</sup> hinüber in die Ekstase. Sundar Singh kennzeichnet die Ekstase<sup>63</sup> nach der physiologischen Seite als völliges Aufhören der äusseren Wahrnehmungsfähigkeit. «Wie der Taucher aufhören muss zu atmen, so müssen während der Ekstase die äusseren Sinne untätig sein.»<sup>64</sup> Ein Freund, der ihn in der Ekstase antraf, sah ihn mit lächelndem Munde und weit geöffneten Augen; er sprach den Sâdhu an, dieser aber hörte nicht. Ein anderes Mal wurde er, als er unter einem Baume von der Ekstase überrascht wurde, am ganzen Körper von Hornissen zerstoichen, ohne dass er etwas davon merkte.<sup>65</sup> Ausser der Empfindung und Wahrnehmung erlischt in der Ekstase das Raum- und Zeitbewusstsein. «Es gibt keine Vergangenheit und Zukunft; alles ist Gegenwart.»<sup>66</sup> Dennoch bedeutet die Ekstase nicht eine Herabdämpfung, sondern eine unerhörte Erhellung des Bewusstseins; sie ist kein unterwacher Bewusstseinszustand, wie die Hypnose und der Trance (von denen sie der Sâdhu scharf unterscheidet<sup>66</sup>), sondern ein überwacher, hellwacher.<sup>67</sup> «Sie ist ein Wachzustand, nicht ein Traumzustand. Ich vermag darin scharf und klar zu denken.» Während im normalen Seelenleben äusserliche Ablenkungen wie innere Ideenassoziationen ein längeres Verweilen bei einem und demselben Gedanken ausschliessen, ist dies in der Ekstase möglich: «Hier bin ich fähig, lange Zeit über einen und denselben Gegenstand nachzusinnen.» Der Sâdhu führt diese wunderbare geistige Fähigkeit darauf zurück, dass «die geistige Tätigkeit in der Ekstase von der Tätigkeit des Gehirns ganz unabhängig geworden ist.»<sup>68</sup> Der Inhalt der Ekstase ist die unmittelbare schweigende Schau der jenseitigen Welt. «Es wird kein Wort gesprochen, aber ich sehe alles in Bildern; Probleme werden in

einem Augenblick leicht und mühelos gelöst. »<sup>69</sup> Die ganze jenseitige Welt liegt vor seinem Auge ausgebreitet, der verborgene Heilsplan Gottes enthüllt sich ihm hier; alle religiösen Fragen, die sein Herz bewegen, werden hier gelöst. Er hält innere Zwiesprache mit Christus, er lauscht auf die Eingebungen des heiligen Geistes, ja, er pflegt geistigen Austausch mit den Engeln und Heiligen des Himmels, mit denen er hier verkehrt wie mit älteren Brüdern.<sup>70</sup> Während sein geistiges Auge in dieser Himmelswelt wundersame, unaussprechliche Dinge sieht, ist sein Herz von tiefstem Frieden und unsagbarem Glück erfüllt. « Das Gefühl ruhiger Zufriedenheit, das Bewusstsein des Zuhause-seins » kehrt in der Ekstase in seine Seele ein, mag er vorher freudig oder traurig gestimmt gewesen sein.<sup>71</sup> Wenn er zum gewöhnlichen Bewusstseinsleben wieder erwacht, fühlt er sich gestärkt und erfrischt, mit neuer Kraft zu seinem Beruf ausgerüstet.<sup>72</sup> Freilich ist ihm gerade dann die Geisteshaltung der irdischen Menschen unverständlich: « Oft, wenn die Ekstase vorüber ist, meine ich, die Menschen müssten blind sein, weil sie das nicht sehen, was ich sehe, und was doch so nahe und deutlich ist. »<sup>73</sup> Aber trotz der unnennbaren Seligkeit, welche ihm die Ekstase schenkt, macht er niemals irgend welche Anstrengungen, um sie herbeizuführen, wie das die Yogin seines Heimatlandes tun. Ja, er wartet nicht einmal auf die Ekstase, wie (nach den wundervollen Gleichnissen Plotins) der Bettler vor der Pforte des Reichen auf ein Almosen wartet oder der Wanderer am frühen Morgen auf den Ausgang der Sonne. Sie kommt über ihn ohne dass er es will und ahnt; ja, wenn ihn seine Pflicht als Sâdhu zu den Menschen ruft, sucht er sie sogar zurückzuhalten, sobald er ihr Kommen merkt. « Die Ekstase », sagt er sehr treffend, « ist ein Geschenk, das man annehmen, aber nicht suchen soll; für den Empfänger ist sie die kostbare Perle. »<sup>74</sup> In der ersten Zeit nach seiner Bekehrung wurde ihm dieses köstliche Geschenk nur selten zuteil, später hingegen wurde es ihm beinahe zum täglichen Gnadenbrot; auch dehnte sich die Ekstase zeitlich über Stunden aus.<sup>75</sup> Diese Häufigkeit





Der Götterberg Kailāsa in West-Tibet.  
Nach C. A. Sherring, Western Tibet, London 1906.



Lama verschiedener Sekten (in der Mitte Frau mit Kindern)  
vor Gebetsmühlen am Klosteringang Bhutia Kastr. nahe Darjeeling.  
Foto Dietl. (Scheuermann-München)



und lange Dauer der Ekstase muss im Hinblick auf die Erfahrungen der abendländischen Mystiker als ungewöhnlich betrachtet werden. Man denke nur daran, dass Plotin nur sechs Mal während seines Zusammenseins mit Porphyry die Ekstase erfuhr, und dass sie selbst bei ausgesprochen ekstatischen Naturen, wie Gertrud von Helfta oder Teresa de Jesus, niemals zu einem alltäglichen Erlebnis wurde. Aber man muss in Betracht ziehen, dass die Seele des Orientalen und ganz besonders die des Inders für die Ekstase in viel höherem Masse disponiert ist, als die des Abendländers. Der ungeheuer starke Sinn des Inders für die alleinige Realität des Göttlichen und die Nichtigkeit alles Irdischen muss das häufige und lang andauernde Verharren in der gänzlichen Losgelöstheit von der sinnlichen Welt notwendig begünstigen. Der tiefste Grund freilich für die Häufigkeit der Ekstase muss in Sundar Singhs persönlicher charismatischer Ausrüstung gesucht werden; nicht umsonst verfielt er selbst den durchaus übernatürlichen Gnadencharakter seiner ekstatischen Erfahrungen. Die Ekstasen sind aber für ihn nicht nur Stunden seliger Gottesgemeinschaft, eine Vorwegnahme der ewigen Himmelswonnen, sondern Kraftquellen für seinen Beruf als Verkünder des Evangeliums. Was für ihn die Ekstase bedeutet, das hat er selbst in schlichten Worten ausgesprochen. « Das Geschenk der Ekstase, das Gott mir gegeben hat, ist köstlicher, als irgend ein Heim sein kann. In ihr finde ich wundervolle Freuden, die alle anderen übertreffen. » « Während der vierzehn Jahre, die ich nun als Sâdhu lebe, hat es oft Zeiten gegeben, wo ich Hunger, Durst und Verfolgungen erdulnd, wohl hätte versucht sein können, dieses Leben aufzugeben, hätte ich nicht in jenen Zeiten das Geschenk der Ekstase empfangen. Dieses Geschenk würde ich nicht für die ganze Welt hingeben. »<sup>76</sup> Eben deshalb, weil die ekstatische Gnadenerfahrung unlöslich verbunden ist mit seinem göttlichen Beruf, darum ist er sich des ausserordentlichen, irregulären Charakters dieser Erlebnisse klar bewusst. Der normale Gottesumgang vollzieht sich auch nach seiner Auffassung nicht in der Ekstase,

sondern im schlichten Gebet. « Das Gebet ist für jedermann und ebenso die Betrachtung. Ist es Gottes Wille, dass der Mensch noch darüber hinausgeht, so wird ihm Gott auch den Weg zeigen; wenn nicht, so lasse er sich genügen, auf der Stufe des einfachen Gebets stehen zu bleiben. »<sup>77</sup> Gerade in diesem Worte zeigt sich, dass Sundar Singh trotz aller tiefen Mystik den klaren Blick für schlichtes Alltagschristentum nicht eingebüsst hat.

### 3. Der innere Friede.

Was Sundar Singh an dem Zustande der Ekstase besonders köstlich ist, das ist der unaussprechliche Friede, den er gerade dann empfindet. Aber dieser heilige Friede beschränkt sich nicht auf die besonderen Stunden der Ekstase, die kommen und gehen, sondern durchdringt sein ganzes Leben. Alle Zeit fühlt er Christi lebendige Nähe und in ihr den Frieden, den die Welt nicht geben kann.

« Oft fühle ich Christi Gegenwart ohne ihn zu schauen, weder mit meinen leiblichen Augen wie in der Bekehrungsvision, noch mit meinen Geistesaugen wie bei meinen ekstatischen Erlebnissen. Je näher man Christus kommt, desto stärker fühlt man seine Gegenwart. » Diese « seine Gegenwart gibt mir, gleichviel in welcher Lage ich mich befinde, einen Frieden, der höher ist denn alle Vernunft. Inmitten von Verfolgungen ist mir Friede, Freude und Glück zuteil geworden. Nichts kann mir die Freude rauben, die ich in meinem Erlöser gefunden habe. »<sup>78</sup>

*Śânti*, « Friede » — kein anderes Wort im Munde des Sâdhu besitzt einen so wunderbaren Klang wie dieses. Friede — das war ja sein heissestes Sehnsuchtsziel, das er Jahre lang suchte; doch nicht nur das seinige, sondern das aller frommen Inder. Die hinduistischen wie die buddhistischen Schriften sind voll vom Preise der heiligen *śânti*, die Bhagavadgîtâ<sup>79</sup> ebenso wie das buddhistische Dhammapadam,<sup>80</sup> die Theragâthâ und Therîgâthâ (die Lieder der buddhistischen Mönche und Nonnen).<sup>81</sup> In zahlreichen Upanishaden stehen am Anfang die rhythmisch klingenden, feierlichen Worte: *śânti, śânti, śânti*. Aber all diese heiligen Schriften seiner Heimat konnten ihm das verheissene Gut



nicht geben, erst der lebendige Christus, der sich ihm in wunderbarer Weise offenbarte, brachte ihm dieses Gnadengeschenk (s. o. S. 29 f.). «In Christus habe ich das gefunden, was mir Hinduismus und Buddhismus nicht geben konnten, Friede und Freude schon auf dieser Erde.»<sup>82</sup> Darum ist für ihn, wie Söderblom sagt, Friede «der Hauptbegriff der Religion», «das Erste und Letzte im Christentum.»<sup>83</sup> «Das Vorhandensein dieses Friedens», betont Canon Streeter, «und die Möglichkeit ihn zu erlangen, sind für den Sâdhu der Kernpunkt der christlichen Botschaft.»<sup>84</sup>

Dieser Friede, den Christus und er allein schenken kann, übersteigt alles Denken und Begreifen, alle Worte und alle Sprache. «Es ist», sagt Sundar Singh, «ein so wundervoller Friede, ich wollte, ich könnte euch diesen Frieden zeigen. Aber das ist unmöglich, denn man kann diesen wundervollen Frieden nicht sehen. Wir können ihn den anderen nicht beschreiben. Es gibt keine Worte, um diesen Frieden auszudrücken.» «Selbst in meiner Muttersprache habe ich kein Wort, um diesen Frieden auszusprechen.» «Aber diejenigen, deren Geistesaugen geöffnet werden, können ihn begreifen.»<sup>85</sup> Doch was Worte nicht auszudrücken vermögen, das vermag Haltung, Blick und Gebärde. Die Gestalt des Sâdhu ist eine lebendige Predigt des Friedens, den er in seinem Herzen trägt. Söderblom sagt: «Er strahlt Friede und Freude aus. Einer, der mit ihm umging, nennt ihn eine Verkörperung von Friede, Milde und liebenswürdiger Güte.»<sup>86</sup> Mrs. Parker bekennt: «Was am Sâdhu überrascht, das ist die ganz ungeheure Freude, die man auf seinem Antlitz sehen kann. Keine Abbildung kann die Schönheit seines Lächelns wiedergeben.»<sup>87</sup> Dieser stete, stille Friede fiel besonders dem Vater Sundar Singhs auf, der ihn in seiner Jugend nur fried- und freudlos gekannt hatte. «Ich habe», sagte er 1920 zu ihm, «dein Leben beobachtet und es mit den Jahren verglichen, die du zu Hause zugebracht hast. Zu Hause sah ich dich niemals glücklich, jetzt aber habe ich dich trotz der vielen Leiden, die dich trafen, immer glücklich gesehen; woher kommt das?» Sundar antwortete:

« Nicht daher, dass etwas Gutes in mir selbst wäre, wohl aber daher, dass ich in dem lebendigen Christus, den ich früher hasste, nun aber kenne, Frieden gefunden habe. »<sup>88</sup>

Friede und Freude erfüllen die Seele des Sâdhu nicht nur in Zeiten ruhiger Wirksamkeit, sondern erst recht bei Leiden, Nöten und Verfolgungen. Er selbst bekennt: « Ich habe mehr Freude inmitten der Verfolgungen gefühlt, als dann, wenn ich nicht verfolgt war. »<sup>89</sup> Immer wieder bezeugt Sundar Singh in seinen Ansprachen, dass er gerade in den schwersten und furchtbarsten Augenblicken seines Lebens von diesem himmlischen Frieden erfüllt war: In der ersten Nacht nach seiner Vertreibung aus dem väterlichen Hause (s. o. S. 34 f.), in kalter Nacht im unwirtlichen Tibet, im Gefängnis in der Stadt Ilom in Nepal, im Block auf dem Marktplatz daselbst (s. o. S. 47 f.) und in dem Leichenbrunnen in Rasar (s. o. S. 46 f.).

« Die erste Nacht, die ich in bitterer Kälte im Freien unter einem Baume zubringen musste, wurde mir sehr lang... Da lag ich ohne Obdach, Hunger und Durst leidend und kaum mit den nötigsten Kleidern versehen. Aber ich erinnere mich, dass trotzdem Friede und Freude mein Herz erfüllte. Die Gewissheit der Gegenwart meines Erlösers wandelte mein Leiden in Freude. »<sup>90</sup>

In Tibet wurde ich einmal « vor Einbruch der Nacht aus dem Dorfe getrieben. Ich fand Zuflucht in einer Höhle im Walde. Es war sehr kalt — das Dorf lag 13.000 Fuss über dem Meere — und ich hatte nichts gegessen. Die Nacht hindurch zitterte ich vor Kälte und litt Hunger und Durst. Niemand war da, mir zu helfen... Da fing ich an zu beten, und Friede kam in mein Herz, ein Friede, den die Welt nicht geben noch nehmen kann. Ich trat aus der Höhle, brach einige Blätter von einem Baume — sie waren hart und saftlos; aber die Gegenwart Christi erfüllte mich mit seligem Frieden, dass auch diese Blätter mir schmeckten. Niemals hatte ich zu Hause ein Essen genossen wie dieses. »<sup>91</sup>

« Als ich in Nepal ins Gefängnis geworfen war, weil ich das Evangelium gepredigt hatte, genoss ich da einen solchen Frieden, wie die Welt sich ihn nicht vorstellen kann. » « Obgleich meine Hände und meine Füße mit Ketten gefesselt waren, besass ich einen so wunderbaren Frieden, dass das wirklich der Himmel auf Erden war; Christus war mit mir gemäss seiner Verheissung: « Ich bin bei euch alle Tage ». Die Welt betrachtet die, welche jenen Frieden empfinden, als Schwärmer, aber er ist in der Tat volle Wirklichkeit. Der lebendige Christus

kann uns diesen Frieden inmitten von Verfolgungen und Schwierigkeiten geben. »<sup>92</sup>

Derselbe Friede verblieb ihm, als er in der gleichen Stadt auf dem Marktplatz völlig nackt in den Block gespannt und sein Körper von Blutegeln ausgesogen wurde. « Während der ersten halben Stunde dachte ich, dass das eine harte Prüfung sei . . . Bald aber überströmte mich ein wunderbarer Friede, » « dass ich meine leiblichen Schmerzen kaum spürte. » « Ich kann sonst nicht singen, aber in diesem Augenblick konnte ich nicht stille bleiben; mitten in der Verfolgung begann ich herrliche Lobeshymnen zu singen. Man sagte mir da: ‚Dein König möge dich nun retten!‘ . . . Ich antwortete: ‚Durch seine Gnade bin ich frei; ich habe den Frieden der Seele, den ihr nicht besitzt!‘. » « Da sahen meine Peiniger, dass ich mich glücklich fühlte; dass das, was für mich eine Ursache des Schmerzes und der Angst hätte sein sollen, eine Ursache der Freude wurde. »<sup>93</sup>

Die wunderbarste Erfahrung dieses Friedens machte der Sâdhu, als er drei Tage und Nächte in dem mit Leichen angefüllten Brunnenloch sass, den sicheren Tod vor Augen. « Das leibliche Leiden war gross, aber im Geiste war ich glücklich. Ich begann, zu Gott zu beten, und da strömte seine Freude in mein Herz, sodass ich den unheimlichen Platz, wo ich mich befand, vergass. Ein wunderbarer Friede erfüllte mein Herz, so lieblich, dass ich ihn nicht beschreiben kann. » « Nie habe ich die Seligkeit in dem Frieden Jesu, der durch das Gebet erworben wird, reichlicher erfahren als in diesen Tagen. Christi Friede machte für mich den tiefen Brunnen zum Himmelreich. » « Nie hätte ich mir vorstellen können, dass der Friede des Herrn ein Herz in so schwieriger Lage überfluten könne. » « Wie konnte ich in der dunklen Nacht, mitten unter Leichen und Totengebeinen, doch Gottes Frieden in meinem Herzen besitzen? Einen solchen Frieden, eine solche Freude kann die Welt nicht schenken, nur Gott. Als ich da im Brunnen sass, kam mir der Gedanke, dass ich nie diese Freude empfand, als ich in Bequemlichkeit und Luxus in meinem Elternhause lebte. Woher kam es, dass die Freude so überfliegend auf mich in diesem furchtbaren Loch einströmte? Es wurde mir deutlicher als sonst vorher, dass Jesus lebt, und dass er es war, der meinem Herzen Friede und Freude schenkte. »<sup>94</sup>

Dieser himmlische Friede ist für Sundar Singh das zentrale Wunder seines Lebens, und nicht nur seines Lebens, sondern das zentrale Wunder des Christentums. Er ist die Erfüllung der tiefsten Sehnsucht, die Gott ins Menschenherz hineingelegt hat. « Der Friede des Herzens », sagt er, « ist das grösste Wunder dieser Welt; wir finden diesen Frieden nur in Christus. Er hat das Herz für den Frieden geschaf-

fen; darum ist es erst ruhig, wenn es ihn hat.»<sup>94b</sup> Es gibt wenige unter den grossen christlichen Frommen, die dieses Wunder des Herzensfriedens so tief erfahren und so eindringlich verkündet haben, wie dieser Christusjünger aus jenem Lande, in dem der Friede der Seele seit Jahrhunderten das höchste religiöse Sehnsuchtsideal ist.

#### 4. Die Seligkeit des Kreuzes.

Friede und Freude — das ist nach Sundar Singh der Grundton des wahren Christenlebens. Aber Friede und Freude waren nach seiner Erfahrung nie so rein, so tief, so überschwänglich, wie gerade in den Zeiten des schmerzlichsten äusseren Leidens: « Wenn ich für meinen Erlöser zu leiden hatte, habe ich den Himmel auf Erden gefunden, d. h. eine wunderbare Freude, wie ich sie sonst nicht fand. Im Leiden habe ich immer die Gegenwart Christi so stark gefühlt, dass kein Zweifel in mir aufsteigen konnte. Diese Gegenwart war so licht wie die Mittagssonne.»<sup>95</sup> Diese paradoxe Erfahrung hat den Sâdhu in die Tiefen der christlichen Philosophie des Leidens hineingeführt. Das Leiden ist der Weg zur Gottesgemeinschaft und Seligkeit.

« Schmerz und Unglück bringen uns Gott näher und machen uns für seinen Dienst tauglicher. Viele sehen ihr Unglück nur als Strafe für ihre Sünde an. Und doch ist das Leiden und die Art und Weise, wie wir leiden, ein vortrefflicher Weg, Gott zu dienen, und ein erfolgreicher Weg, ihn zu verherrlichen.» « Wer nicht Leid erduldet hat, kann die höchste Freude nicht erkennen.» « Das wahre Geheimnis des Lebens besteht darin, dass wir täglich zu sterben wissen, denn wenn wir sterben, so erhalten wir das Leben vom Spender des Lebens. Es ist Tatsache, dass die wahren Christen täglich sterben, nämlich sich selbst; so erhalten wir das Leben vom Spender des Lebens.»<sup>96</sup>

« Das Kreuz ist wie die Frucht des Walnussbaumes. Die äussere Schale ist bitter, aber der Kern ist erquickend und stärkend. Von aussen hat das Kreuz keine Schönheit noch Güte, die man sehen könnte; sein wahres Wesen zeigt sich nur denen, die das Kreuz tragen. Sie finden einen Kern voll geistiger Süssigkeit und inneren Friedens.»<sup>97</sup>

« Beim Erdbeben kommt es vor, dass Quellen mit frischem Wasser auf dürrn Plätzen entspringen und sie erfrischen und bewässern, so dass Pflanzen wachsen können. In gleicher Weise können durch die Erschütterungen des Leidens Quellen mit lebendigem Wasser aus einem



Menschenherzen hervorsprudeln. Statt zu murren, wird das Herz mit Dankbarkeit und Freude erfüllt. »<sup>98</sup>

«Leiden und Not erscheinen bitter und giftig. Aber bisweilen werden Vergiftungen mit Gift geheilt. Auch Gott gibt oft seinen Getreuen geistige Gesundheit durch die bitteren und giftigen Heilmittel der Not; da folgt sogleich völlige Gesundheit. »<sup>99</sup>

«Ein neugeborenes Kindlein muss schreien, denn nur dadurch entfaltet sich seine zusammengezogene Lunge. Ein Arzt erzählte mir von einem Kinde, welches, als es geboren wurde, nicht atmen konnte. Um es zum Atmen zu bringen, gab ihm der Arzt einen leichten Schlag. Die Mutter dachte wohl, der Doktor sei grausam. Aber was er tat, geschah aus Liebe. So wie beim neugeborenen Kinde die leiblichen Lungenflügel zusammengezogen sind, sind es unsere geistlichen; aber durch das Leiden gibt uns Gott einen Liebesschlag. So erweitern sich unsere Lungenflügel und wir können atmen und beten. »<sup>100</sup>

«In Karachi badete ich einmal im Meere. Ohne aufzuachten, ging ich weiter in die See hinaus. Ich sah, wie eine mächtige Woge sich hoch vor mir auftürmte, und voll Furcht betete ich zu Gott. Da geschah es, dass diese Woge mich sicher ans Ufer trug. . . Dasselbe tut das Leiden mit uns. »<sup>101</sup>

So sind Kreuz und Leiden die Mittel, deren sich Gott bedient, um dem Menschen die tiefste und reinste Seligkeit zu vermitteln. Wer einmal diese Seligkeit des gottgeschenkten Leidens erfahren hat, der klagt nicht mehr darüber, der trägt es nicht mit dumpfer Resignation, sondern nimmt es auf sich mit jubelnder Freude. Sundar Singh ist wie die grossen christlichen Märtyrer und Mystiker ein solcher ‚Liebhaber des Kreuzes‘. Bisweilen stimmt er sogar wie Seuse und Thomas von Kempen einen begeisterten Hymnus auf das ‚Kreuz‘ an, das ihm der Inbegriff der geistigen Freude ist.

«Das Kreuz ist der Schlüssel des Himmels. »<sup>102</sup> «Es gibt nichts Höheres als das Kreuz im Himmel und auf Erden. Durch das Kreuz offenbart Gott dem Menschen seine Liebe. Ohne das Kreuz wüssten wir nichts von der Liebe unseres himmlischen Vaters. Aus diesem Grunde verlangt Gott, dass alle seine Kinder diese schwere, aber süsse Bürde tragen sollen; denn nur dadurch kann unsere Liebe zu Gott und seine Liebe zu uns den anderen offenbar werden. » «Christus zu folgen und sein Kreuz zu tragen, ist so süss und köstlich, dass, wenn ich im Himmel kein Kreuz zu tragen finde, ich ihn anflehen werde, mich als seinen Glaubensboten in die Hölle zu schicken, wenn es sein kann, damit ich dort wenigstens Gelegenheit habe, sein Kreuz zu tra-

gen. Seine Gegenwart vermag selbst die Hölle zum Himmel zu wandeln. »<sup>103</sup>

Diese Wunderkraft des Kreuzes enthüllt sich aber nur dem, der es in Demut und Dankbarkeit auf sich nimmt. « *Si libenter portas crucem, portabit te et ducet te ad desideratum finem* » — in diesen Worten der Nachfolge Christi<sup>104</sup> drückt Sundar Singh immer wieder seine persönlichste Erfahrung aus. « Nachdem ich um Christi willen vierzehn Jahre als Sâdhu gelebt habe, darf ich vertrauensvoll sagen, dass das Kreuz diejenigen tragen wird, welche das Kreuz tragen, bis es sie zum Himmel emporträgt, in die Gegenwart des Heilandes. »<sup>105</sup>

### 5. Der Himmel auf Erden.

Die Erfahrung von Christi Gegenwart beim Gebet, der tiefe freudevolle Friede der Seele, die Süßigkeit des Kreuzes und Leidens auf Erden — all das bezeichnet der Sâdhu mit besonderer Vorliebe als den ‚Himmel auf Erden‘. Dieser Ausdruck kehrt unzählige Male in seinen öffentlichen Ansprachen wie in seinen persönlichen Gesprächen wieder. Sein ganzes Leben seit der Bekehrung erscheint ihm als Leben im Himmel. « Dies ist mein Zeugnis », sagte er wiederholt in der Schweiz, « während der letzten sechzehn Jahre habe ich im Himmel gelebt. »<sup>106</sup> Am stärksten aber hatte er das Gefühl, im Himmel, am Ort der ewigen Seligkeit zu weilen, wenn er um Christi willen Schweres zu erdulden hatte. Die schreckliche Nacht, die er nach der Vertreibung aus dem väterlichen Hause im Freien zubringen musste, nennt er seine ‚erste Nacht im Himmel‘ (s. o. S. 33 f.). Im Gefängnis zu Ilom schrieb er auf die erste Seite seines Neuen Testaments: « Christi Gegenwart hat mein Gefängnis zum Segenshimmel gemacht. »<sup>107</sup> In der schaurigen Leichen-grube sagte er sich: « Diese Hölle ist der Himmel. »<sup>108</sup> Diese Wundererfahrung des Himmels auf Erden hat ihren Grund im Gebet, das den Menschen in unmittelbare Lebensgemeinschaft mit dem Herrn des Himmels selber bringt.

« In dem Maße, als wir die Innerlichkeit des Gebets verwirklichen, finden wir den Frieden, die Freude, den Himmel auf Erden. »

« Wenn unsere Seelen in Gemeinschaft mit Gott sind und wir seine Gegenwart verwirklichen, entdecken wir, dass der Himmel darin besteht, dass wir den vollkommenen Frieden der Seele besitzen. »  
« Wenn wir in stillem Gebet auf den Herrn harren », « dann brauchen wir nicht zu warten, bis wir eine andere Welt betreten, sondern wir erlangen den Himmel hier auf Erden. » « Der Christ lebt schon hier auf Erden im Himmel. Sein Leben im Himmel heisst Gebet, ständiger Umgang mit Gott im Gebet. » « Durch das Gebet werden wir mit Gottes Leben erfüllt und erfahren die Seligkeit des Himmels. » « Das ewige Leben wird im Gebet gelebt und schon hier unten begonnen. » « Durch das Gebet wird diese Erde in Gottes Himmel verwandelt. »<sup>109</sup>

Dass das ‚Leben im Himmel‘ schon auf dieser Erde, die ewige Seligkeit schon in dieser Zeitlichkeit anhebt, darin ist für Sundar Singh das unbegreifliche Wunder des Christenlebens beschlossen. « Das Geheimnis liegt darin, dass wir schon hier beginnen, im Himmel zu leben, dadurch, dass wir beim Erlöser weilen. »<sup>110</sup> Das Christentum ist für den Sâdhu nicht nur eine Religion der Himmelsverheissung und Himmelshoffnung, sondern Religion des Himmelsbesitzes. « Wer an mich glaubt, der *hat* das ewige Leben » — dieses Wort des johanneischen Christus<sup>111</sup> steht im Hintergrund aller Gedanken Sundar Singhs über den Himmel auf Erden. Wohl kann man sich keinen schärferen Verfechter der christlichen Jenseitsreligion denken, als diesen indischen Christusjünger; aber das Jenseits ist für ihn nicht ein kommendes, sondern ein gegenwärtiges Heilsgut, keine ausschliesslich apokalyptisch-eschatologische, sondern eine mystische Grösse. Nur diese gegenwärtige Erfahrung der transzendenten Wirklichkeit macht erst die völlige Hinwendung zum künftigen Leben möglich; nur dadurch, dass das Christenleben schon jetzt « ein Wandel im Himmel » ist (Phil. 3, 20), ist es imstande, eine Vorschule und Vorbereitung für den ewigen Aufenthalt im Himmel zu sein.

« Viele denken, wie ich tat, als ich Hindu war, dass man Freude und Seligkeit erst im künftigen Dasein erlangen kann. Aber als ich Christ wurde, fand ich, dass Freude und Seligkeit uns nicht erst in der nächsten Welt gehören, sondern dass man schon hier auf Erden sagen kann, dass man im Himmel ist. » « Es gibt unglückliche Christen, welche sich darauf freuen, nach dem Tode in den Himmel zu kommen;

aber sie machen sich nicht klar, dass der Himmel schon auf Erden beginnen muss. Ich glaube nicht an die Religion, welche den Himmel erst nach diesem Leben verheißt. Wenn wir uns Christus hingeben, finden wir, dass der Himmel schon auf dieser Erde beginnt. » « Eure Wohnung ist nicht hier; die wirkliche Heimat ist dort oben. Aber ehe ihr dorthin kommt, müsst ihr schon hienieden beginnen, in eurer rechten Heimat zu leben. Jene Christen, die darauf warten, in den Himmel zu kommen, aber nicht schon hier im Himmel zu Hause sind, werden, wenn sie einst in die himmlischen Wohnungen aufgenommen werden, sich fremd vorkommen. Sie werden nicht gern an einem Platz und in einer Umgebung weilen, die sie nicht gewohnt sind. »<sup>112</sup>

Der ‚Himmel auf Erden‘, — nichts Geringeres ist für Sundar Singh das Christenleben. Die ganze tiefe Freude seiner Seele klingt in diesem Worte mit. Aber dieser Himmel ist für ihn nichts anderes als Christus selbst. Der christozentrische Charakter seiner ganzen Frömmigkeit zeigt sich gerade hier ganz stark. Christus selbst war es ja, der dem Sâdhu in dem Augenblick den Himmel brachte, als er entschlossen war, dieser Welt durch Selbstmord zu entfliehen (s. o. S. 28). Nun kann er sagen: « Ich bin schon in diesem Leben im Himmel, weil ich in Christo bin. »<sup>113</sup>

### *B. Vita activa.*

#### *1. Bruderliebe.*

‚Das Leben im Himmel‘, das der Sâdhu lebt, verläuft keineswegs in müssiger Beschaulichkeit, sondern in stärkster Wirksamkeit. Der Friede des Herzens, den er preist, ist kein selbstischer Genuss, sondern die Quelle unermüdlicher Arbeit für die Brüder. Derselbe Mann, der tagelang in stiller Gebetsgemeinschaft mit dem Ewigen weilt, durchwandert mit blutenden Füßen ganze Länder, um anderen das Heil zu bringen. Derselbe Fromme, der unaufhörlich von den Wundern des mystischen Innenlebens kündigt, hat stets wundervolle Worte für die tätige und helfende Liebe. Derselbe Mann des Gebets, der keine Gelegenheit vorübergehen lässt, seinen Hörern die Mahnung zuzurufen: « Betet ohne Unterlass! » wird nicht müde, sie zum selbstlosen Dienst an den Brüdern aufzufordern. Wie die grössten



christlichen Mystiker, so vereint Sundar Singh *vita contemplativa* und *vita activa* in wunderbarer Harmonie:<sup>114</sup> am frühen Morgen sitzt er ‚zu des Meisters Füßen‘ in schweigendem Gebet und weltferner Ekstase; den Tag über verkündet er die Botschaft Christi vor ganzen Volksscharen und hilft in seelsorgerlicher Liebe den Einzelnen, die in inneren Nöten und Zweifeln zu ihm kommen. Nichts wäre dem Sâdhu so unmöglich, als das Verharren in der Weltabgeschiedenheit eines einsamen Gottesumganges. Nein, die Wunder, die er täglich in dem stillen Gebetsumgang mit Christus erfährt, drängen ihn immer wieder zur Arbeit, zur Wirksamkeit, zur Verkündigung, zur Missionswanderung. Der himmlische Friede, den er in der Gegenwart seines Heilandes empfängt, ist ihm ein immer neuer Ansporn zur Predigt der frohen Botschaft Christi. Das Glück, das ihm geschenkt ist, darf er nicht für sich behalten, sondern muss es weiterschenken an die nach Glück verlangenden Brüder.

« Wer immer diesen Frieden und diese Glückseligkeit empfangen hat, dem braucht man nicht zu sagen: ‚Gehe hin und verkünde sie anderen.‘ Er kann sie gar nicht für sich behalten. » « Das ist das Allerwichtigste, dass wir, nachdem wir selbst den Segen empfangen haben, ihn unverzüglich weitergeben . . . Wenn wir wirklich die Liebe Christi aufgenommen und erfasst haben, dann können wir unmöglich ruhig und stille sitzen. Wir müssen hinausgehen und sie anderen weitergeben. »<sup>115</sup> « Wer gerettet ist, hat auch Liebe für andere und Bereitwilligkeit, anderen zu helfen. Gott ist ja die Liebe. Wie könnten wir diese Liebe besitzen und genießen ohne derer zu gedenken, die . . . das gleiche Anrecht darauf haben wie wir? » « Die Liebe dringet, dass wir unser Leben hingeben, um das Leben anderer zu retten vom Verderben, und dass wir in dieser Liebe einander dienen. » « Es ist Gottes Wille, dass das Feuer des heiligen Geistes, das wir empfangen, auch anderen Wärme und Licht geben und ihnen zum Heil verhelfen soll. »<sup>116</sup> « Niemand denke, das, was er für andere tun oder geben kann, sei zu klein, es sei so wenig, dass es sich der Mühe nicht lohne. Viele kleine Bächlein machen einen Strom aus. Was der Herr vor allem verlangt, ist Treue im Kleinen, Treue im kleinen Dienst für andere. Darum helfe uns der Herr, dass wir nehmen und geben, dass wir die Lebenskräfte des Evangeliums ein- und ausströmen lassen, dass wir gesegnet seien und zum Segen werden für andere. »<sup>117</sup>

Die Dankbarkeit für das von Gott empfangene Heil

drängt den Christen von selbst zur Liebeswirksamkeit an seinen Brüdern. Gott selbst hat am Menschen eine unendliche Liebestat vollbracht, indem er seiner Himmels Herrlichkeit sich entkleidete, Mensch wurde und als Mensch für der Menschen Heil litt und starb. Darum muss auch der Erlöste, der von Gott eine solche Liebe erfahren hat, hingehen und Liebe an seinen Brüdern üben, für sie sich opfern, um auch ihnen ein Heiland und Erlöser zu werden.

« Christus ist vom Himmel herabgestiegen, um uns zu erlösen; wäre er im Himmel geblieben, so wären wir verloren gegangen. Wenn wir nun selbstsüchtig sind und behaglich leben, ohne uns um unsere Brüder zu kümmern, dann haben wir nicht die Mahnung verstanden, die Jesus Christus uns gegeben hat, indem er vom Himmel herabstieg. » « Wenn wir nicht anderen helfen wollten, . . . wie unähnlich wären wir dann Christo, der vom Himmel herabkam, um uns zu erlösen, wie unähnlich Gott, der ihn sandte, damit er unser Heiland werde. » « Gottes Kinder müssen selbst ihr Leben als Opfer einsetzen, um ihren in den Sünden dahinlebenden Brüdern die Botschaft Gottes von der Vergebung und vom Heil zu bringen, so wie Jesus sein Leben dahingab, um sie zu erlösen. » « Wie Christus für sie starb, so müssen auch sie für die Brüder sterben. »<sup>118</sup>

Die Selbsthingabe und Selbstaufopferung ist das einzige Mittel, durch das erlöste Menschen anderen die Erlösung bringen können,

« Viele Leute verachten jene, die ihre Gesundheit, ihre Kraft, ihr Vermögen zum Heil anderer opfern, und schelten sie Narren; und doch sind sie es, die viele zu erlösen vermögen. » « Erst wenn wir unsere Kraft scheinbar verschwenden, fangen die Menschen an, einzusehen, dass wir nicht selbstsüchtig, sondern dass wir wirklich erlöst sind. Unser Heiland sagt, wir seien das Salz der Erde. Nur wenn es sich auflöst, teilt das Salz anderen Dingen seinen Geschmack mit. Nehmen wir an, wir tun etwas Salz in ein Gefäß mit kochendem Reis . . . Weil es sich auflöst, werden Tausende von Reiskörnern Geschmack haben. Ebenso können wir andere nur erlösen, indem wir uns selbst aufgeben. »<sup>119</sup>

So verschenkt der Christ die Liebe, die er von Gott empfangen hat; er gibt sein Leben für die Brüder hin. Aber er empfängt das, was er hingibt, überreich zurück. Die Kraft, die scheinbar ausströmt, strömt wieder zurück. Die schenkende, helfende und opfernde Liebe erhöht die Selig-

keit, die der Mensch in demütigem Glauben von Gott empfängt.

«Dieses Weiterspenden wird ein Segen für uns. Das ist meine eigene Erfahrung. Wenn ich nach Tibet hinaufzog und ich einen Segen, eine Kraft, die ich in mir fühlte, nicht weiterspendete, dann verlor ich meinen Frieden; und wenn ich irgend eine Kraft weitergab, dann kam der Friede wieder zurück.»<sup>120</sup> «Die Rohrleitung, welche das Wasser mit sich führt, hält sich rein, weil sie immer von reinem und frischem Wasser durchströmt wird. Ebenso ist es mit denen, welche vom heiligen Geiste dazu gebraucht werden, um das Lebenswasser anderen zuzuleiten. Sie halten sich selbst rein und heilig und werden Erben des Gottesreiches.»<sup>121</sup>

«Als ich im tibetanischen Hochlande in einem Schneesturm zusammen mit einem Tibetaner wanderte, sah ich einen Mann, der im Schnee einen Abhang hinuntergeglitten war und bewusstlos auf dem Boden lag. Ich sagte meinem Freunde: 'Wir müssen hingehen und ihm helfen.' Er aber erwiderte: 'Niemand kann von uns verlangen, dass wir uns um seine Errettung bemühen, während wir doch selber in Gefahr sind, im Schnee und in der Kälte umzukommen.' Ich sagte: 'Wenn du denkst, dass auch wir sterben müssen, so ist es besser, wir sterben, während wir anderen helfen.' Er stimmte mir nicht zu und ging seines Weges weiter. Ich aber stieg zu dem verunglückten Manne hinunter, hob ihn mit vieler Mühe auf meine Schultern und trug ihn weiter bergan. Durch die Anstrengung, die es mich kostete, mit der Last auf meinem Rücken vorwärts zu kommen, wurde ich erwärmt und teilte meine Wärme meinem vor Kälte steifen Kameraden mit. Daher kam es, dass er sich wieder wohl fühlte, als ich mit ihm im nächsten Dorfe ankam. Den Kameraden aber, der allein vorausgegangen war, fand ich in der Nähe des Weges, steif und kalt im Schnee liegen. Er hatte sich offenbar müde, wie er war, niedergelegt und war erfroren. Da wurde es mir klar, dass diejenigen, die ihr Leben erhalten wollen, es verlieren, und diejenigen, die ihr Leben um des Herrn willen verlieren, es erhalten. Ich wollte ja jenen Mann retten, aber, indem ich mich um seine Rettung bemühte, rettete ich mich selbst. Denken wir selbstsüchtig nur an uns, so werden wir kalt auf dem Wege und sterben.»<sup>122</sup>

Wie durch die tätige Bruderliebe das innere Leben mit Gott wächst, so verkümmert es durch die selbstgenügsame Beschaulichkeit, die sich nicht um das Schicksal der Brüder kümmert. Die ausschliessliche Mystik, die restlos im kontemplativen Leben aufgeht, bedeutet den Tod der wahren Gottesgemeinschaft. Durch eine Reihe von Gleichnissen und Erzählungen verleiht der Sâdhu dieser seiner Erfahrung bildhafte Plastik.

« Die Fische, welche in der Meeres Tiefe sich aufhalten, verlieren ihr Sinnesvermögen, desgleichen die Eremiten in Tibet, welche in der Finsternis leben. Der Strauss, welcher seine Schwingen nicht gebraucht, verliert das Vermögen, zu fliegen. Darum vergrabe nicht die Gaben und Talente, welche dir anvertraut sind, sondern gebrauch sie, auf dass du eingehen kannst in die Freude des Herrn. »<sup>123</sup>

« Ich sah in Tibet einen Buddhisten, einen Mönch, der in einer finsternen Grotte fünf oder sechs Jahre gelebt hatte. Als er in die Grotte hineinging, hatte er gute Augen. Aber nachdem er so lange im Finstern geweilt, waren seine Augen verdorben, so dass er vollkommen blind war. Aehnlich ist es bei uns. Wenn wir die Segnungen, die wir bekommen haben, nicht zur Verherrlichung Gottes gebrauchten, stehen wir in Gefahr, sie auf ewig zu verlieren. »<sup>124</sup>

« In Palästina stand ich am Jordanfluss und sagte mir: Dieses frische Wasser fliesst fortwährend in das tote Meer, und doch bleibt dieses tot, weil es keinen Abfluss hat . . . Ebenso gibt es einzelne Christen und christliche Gemeinden und Kirchen, die darum tot sind, weil das Lebenswasser des Evangeliums fortwährend in sie einströmt, aber nicht ausströmt zur Fruchtbarmachung des Landes. Sie empfangen Kräfte der Erkenntnis und der Erfahrung, aber lassen sie anderen nicht zukommen. Die Gaben des Wortes und Geistes fallen ihnen zu, aber sie geben nichts davon an jene weiter, die diese Gaben noch entbehren. »<sup>125</sup>

So ist christliche Liebesarbeit und christlicher Liebesdienst ein Weitergeben dessen, was man von Gott empfangen, ein Ausströmenlassen der in uns einströmenden Gottesliebe. Darum ist dieses Wirken für die Brüder nicht ein Wirken des Menschen aus eigener Kraft, sondern ein Wirken der göttlichen Gnade. Die wahre christliche Liebe ist untrennbar verbunden mit dem christlichen Glauben.

« Aus eigener Kraft können wir keine weite und selbstlose Liebe erzeugen. Als ich Hindu war, versuchte ich auch, andere zu lieben, weil meine Religion mich so tun hiess. Ich wollte der Vorschrift meiner Religion nachkommen; aber mir fehlte die Kraft dazu. Es war nichts da, was mich, den zur Liebe Unfähigen, zur Liebe fähig machte. Als aber Christus sich mir offenbarte, da erfuhr und verstand ich, was wirkliche Liebe ist. Da erkannte ich den Unterschied zwischen Hinduismus und Christentum. Der Hinduismus überliess mich meiner engen Selbstsucht, das Christentum aber machte es mir möglich, für andere zu leben. »<sup>126</sup>

Mit seltener Klarheit und wunderbarer Kraft hat Sundar Singh den christlichen Urgedanken von dem Ausströ-



men der Bruderliebe aus der inneren Gnadenerfahrung, von dem ‚Glauben, der durch die Liebe tätig ist‘ (Gal. 5, 6), ausgesprochen. Seit Luther hat wohl kein christlicher Frommer diesen inneren Zusammenhang so klar gesehen und so nachdrücklich betont. Es ist überraschend, zu entdecken, wie manche Gedanken des Sâdhu fast wörtlich mit Luthers Aeusserungen übereinstimmen, trotzdem Sundar Singh nie mit Luthers Schrifttum in unmittelbare Berührung gekommen ist.

« Alle christliche Lehre, Werk und Leben ist kurz und klärlich und überflüssig begriffen in den zwei Stücken: Gläuben und Lieben, durch welche der Mensch zwischen Gott und seinem Nächsten gesetzt wird als ein Mittel, das da von oben empfalet und nach unten wieder ausgibt und gleich einem Gefäss oder Röhre<sup>127</sup> wird, durch welches der Born göttlicher Güter ohn' Unterlass fliessen soll in andere Leute. »  
 « So lehret nun diese Epistel (Tit. 3, 4 f.) abermals zwei Stücke, Gläuben und Lieben, oder Wohltat von Gott empfaen und Wohltat dem Nächsten erzeigen . . . Je fester jemand gläubet, je fleissiger und williger er ist, seinem Nächsten zu helfen. Also treibt der Glaube die Liebe, und die Liebe mehret den Glauben. Also fliesset aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott und aus der Liebe ein frei, willig, fröhlich Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst. »<sup>128</sup>

« Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigem, verdammtem Menschen ohn all Verdienst geben durch und in Christo vollen Reichtum aller Frömmigkeit und Seligkeit, dass ich hinfort nichts mehr bedarf denn glauben, es sei also; ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwänglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst tun, was ihm wohlgefället und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist und nichts mehr tun, denn was ich nur sehe ihm not, nützlich und selig sein. »

« Siehest du hie, dass er uns geliebet und alle seine Werke uns getan hat, darum dass wir wiederum nicht ihm (denn er darf's nicht), sondern unserm Nächsten auch also tun sollen . . . Es ist gleich eins wie das ander: Christus hilft uns, so helfen wir unserem Nächsten und haben alle genug. » « Denn so wir sehen, wie grosse Gnad wir von Christo empfangen haben, so wird unser Herz froh, dass es jemanden hat, dem es wieder Wohltat erzeigen mag nach dem Exempel Christi. Darum, wer nicht bereit ist im Herzen, seinem Nächsten mit alle dem, das er vermag, zu helfen, der . . . weiss und verstehet nicht, was das heisst: Gottes Sohn ist Mensch geworden. »<sup>129</sup>

Diese herrlichen Lutherworte finden ein wundersam

deutliches Echo in der Botschaft des christlichen Sâdhu. Auch diese unwillkürliche Uebereinstimmung Sundar Singhs mit Martin Luther ist eine neue Bestätigung dafür, wie deutlich der deutsche Reformator die Herztöne des Christentums: ‚Gläuben und Lieben‘ erlauscht hat.

## 2. Das Zeugnis für Christus.

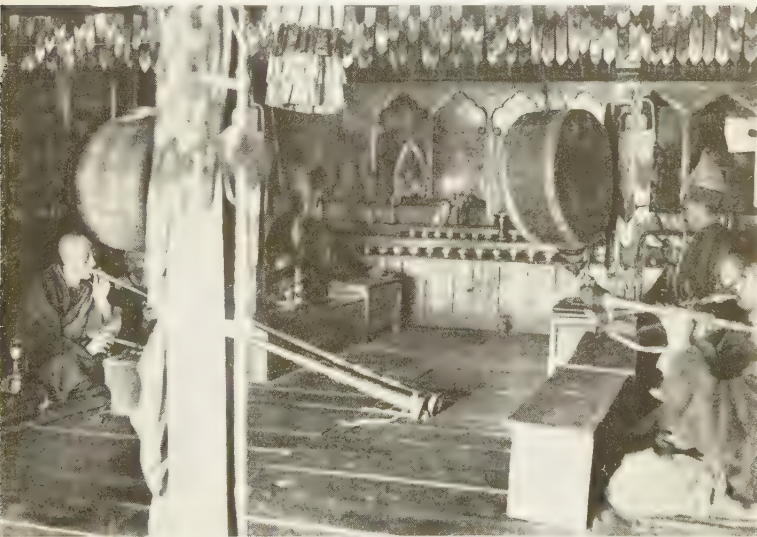
Sundar Singhs Herz verlangt nach einsamem Gottesumgang, nach stillem, seligem Verweilen im Himmel. Die gänzliche Weltentrücktheit der Ekstase ist sein eigentliches Heim auf dieser Welt. Und doch treibt es ihn immer wieder aus der Einsamkeit mit unwiderstehlicher Macht in die geräuschvolle Welt, zum Dienst an den Brüdern; hier sieht er die grosse Aufgabe, die der Christ in der kurzen Zeit seines Lebens erfüllen muss, eine Aufgabe, die köstlicher und heiliger ist, als die der Engel, die Gottes Thron anbetend umgeben.

« Ich gehe », sagte er, « immer gegen meinen Willen in grosse Städte und muss mich dazu zwingen; aber in der Ekstase wurde mir einmal gesagt, dass die einzige Gelegenheit, anderen in diesem Leben helfen zu können, nur in diesem tätigen Leben geboten werde. Das ist ein Vorrecht, das selbst den Engeln nicht gestattet ist. Den Himmel werden wir ewig haben, aber hier haben wir nur eine kurze Spanne Zeit, um zu dienen, deshalb dürfen wir diese Gelegenheit nicht versäumen. Ich weiss wohl, warum Einsiedler es vorziehen, in Höhlen und auf Bergen zu leben. Ich selbst zöge es unendlich vor. »<sup>130</sup>

Der Drang, den Brüdern zu dienen und ihnen Hilfe und Erlösung zu bringen, ist nur das eine Motiv, das den Sâdhu zur *vita activa* führt. Das andere Motiv ist das Verlangen, ‚Zeugnis abzulegen‘ von den Wundertaten, die Gott an ihm vollbracht, und so Gott die ihm schuldige Ehre zu erweisen. Auch dann, wenn die erlösende Liebesarbeit erfolglos ist, wenn die Menschen die Frohbotschaft zurückweisen, welche ihnen in Predigt und Liebestat gebracht wird, auch dann bleibt es Pflicht, als Zeuge Christi zu tauben Ohren und harten Herzen zu reden und diese Zeugenschaft mit Verfolgung und Kerker, ja, mit Folter und Tod zu besiegein. « Wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium verkündete »,



Lamaistischer Tempel in Bhutia Basti, nahe Darjeeling.  
Phot. Prof. L. Scherman=München.



Kultraum im lamaistischen Kloster von Ghoom bei Darjeeling.  
Priester beim Gottesdienst. Phot. Prof. L. Scherman=München.





kann der Sâdhu mit dem Apostel (1. Kor. 9, 16) sprechen. Diesen unwiderstehlichen Zwang zur Verkündigung hat Sundar Singh selbst hervorgehoben:

« Haben wir wirklich Gottes erlösendes Evangelium empfangen, so wird es in uns eine Kraft, die uns zwingt, vom Herrn zu reden. Es geht nicht, dass die, welche dies erfahren haben, stille bleiben und vom Werk des Herrn schweigen, nein, sie müssen reden. » « Wir haben kein Recht zu schweigen, auch wenn das Bekenntnis Christi uns Verfolgung und Leiden kosten sollte. Wir müssen zeugen. »<sup>131</sup>

Aber dieses Reden von Gottes Gnade ist nicht nur harter Zwang, sondern auch übermässige Herzensfreude und ein köstliches Vorrecht.

« Es ist eine Freude für mich, Zeugnis ablegen zu dürfen. » « Ich wünsche von meinem Heiland Zeugnis abzulegen, da ich ja so viel von ihm empfangen habe. » « Welch ein Vorzug, sein Zeuge zu sein, Zeuge des lebendigen Christus! Das ist ein Vorrecht, das nicht einmal den Engeln gegeben ist, denn sie können nicht Zeugnis ablegen von seiner Gewalt als Erlöser. Sie haben keine Heilserfahrung, weil sie nie Sünder gewesen sind. Die allein, welche durch seine Gnade gerettet sind, können Zeugnis ablegen. »<sup>132</sup>

Die höchste und heiligste Form, in der ein Christ Zeugnis ablegen kann, das *μαρτύριον* schlechthin, ist die Blutzeugenschaft, der Märtyrertod für Christus. Diese Art der Zeugenschaft ist die grosse Sehnsucht des Sâdhu. Die Anziehungskraft, die für ihn das verschlossene Land Tibet hat, beruht grossenteils auf der Möglichkeit, dort den Tod für die Verkündigung des Evangeliums zu erleiden (vgl. o. S. 62 f.). Mit besonderer Vorliebe erzählt er in seinen Ansprachen von den Märtyrern, die in Tibet, Armenien und anderwärts den Tod für das Bekenntnis zu Christus fanden. Bilder von christlichen Märtyrern, die er in abendländischen Galerien sah (so das Sebastianbild im Louvre) und Märtyrerschreine, die ihm in abendländischen Kirchen gezeigt wurden (wie St. Eriks Grab im Dom zu Upsala) waren für ihn von grösserer Wichtigkeit, als die wertvollsten Sehenswürdigkeiten.<sup>133</sup> Aber trotz dieser leidenschaftlichen Liebe zum blutigen Martyrium für Christus hat der Sâdhu wundervolle Worte des Preises für das stille Martyrium, das in einem täglichen Opferleben um Christi willen liegt.

Christus spricht: «Manchem Gläubigen ist es leicht Märtyrer zu werden und ein für allemal der Märtyrertod um meines Namens willen zu sterben. Aber ich brauche auch Märtyrer, welche leben und täglich sterben und anderen zum Heil werden durch ihr Opfer und ihre Selbstverleugnung (1. Kor. 15, 31). In diesem Sinne ist es leicht, für mich zu sterben, aber schwer, für mich zu leben; denn wer für mich lebt, muss nicht einmal, sondern täglich sterben.»<sup>134</sup>

Es gibt nicht nur ein öffentliches, sondern auch ein stilles Martyrium, ein Martyrium nicht nur auf dem öffentlichen Richtplatz, sondern im gewöhnlichen Alltagsleben. Ein jeder Christ ist zum Märtyrer, zum Zeugen Christi berufen. Auch der Aermste und Schwächste kann durch sein Leben Zeugnis ablegen von Gottes Wundermacht und Liebe.

«Es ist nicht notwendig, dass jeder Mensch ein Prediger wird; aber es ist notwendig, dass jeder Christ ein lebendiger Zeuge für seinen Heiland wird. Wenn es auch so sein sollte, dass du sehr schüchtern bist und es schwer hast zu reden, wird doch der Herr, wenn er dir das Leben des Geistes geben will, Frucht bringen in und durch deinen Wandel.» «Man kann wohl ein grosser Prediger sein, ohne ein Zeuge Christi zu sein. Man kann auch ein lebendiger Zeuge, ein grosser Zeuge Christi sein, ohne ein Prediger und Redner zu sein. Alle wahren Christen können nicht Prediger werden, aber ein jeder von ihnen kann ein Zeuge Christi sein, ein Zeuge nicht nur mit seinen Lippen, sondern durch sein ganzes Leben.»<sup>135</sup>

### 3. In der Welt, nicht von der Welt.

Das wahre Christenleben ist beides: *vita contemplativa* und *vita activa*, Leben in Gott und Leben für die Brüder, stilles Beten und lautes Zeugen; in dieser Doppelseitigkeit ist es notwendig zugleich Leben im Himmel und Leben in der Welt. Wer nur im Himmel leben will und aller Welt den Rücken kehrt, der droht auch den Himmel zu verlieren; und wer umgekehrt ganz in der Arbeit für die Welt aufgeht und dabei Gott vergisst, dem hilft auch alles Sichmühen nicht zur Erlangung des Himmels. So muss der Christ in der gefahrvollen Welt wandeln und wirken, und doch mit dem Herzen im Himmel weilen, wo seine ewige Heimat ist. Der Sâdhu drückt dieses spannungsreiche Doppelleben immer wieder in einer Redewendung aus, die er (wohl unbewusst) dem grossen Stifter seiner Mutterreligion, Guru Nânak, ent-

lehnt hat: « Obgleich in der Welt, bin ich nicht von der Welt. »<sup>136</sup> « Du mußt », spricht Christus zum Sâdhu, « so in der Welt leben, dass du wohl in der Welt bist, aber nicht von der Welt. »<sup>137</sup> Zwei reizvolle Gleichnisse führen diesen Gedanken näher aus.

« Die Fische des Meeres leben im Salzwasser, wenn wir jedoch gekochte Fische kosten, so hat ihr Wasser keinen Salzgeschmack. Sie haben im Salzgeschmack gelebt, aber das Salz nicht in sich aufgenommen. So leben die wahren Christen in der Welt, aber sie nehmen die Welt nicht in ihr Herz auf. » « Der Beter bleibt frei vom Geschmack, welcher das verunreinigte Meer der Welt und der Sünde durchdringt, obgleich er darin lebt. »<sup>138</sup> — « Auf einer meiner Reisen durch den Himalaya kam ich eines Tages einige Hundert Meter von einem Dorfe entfernt an eine furchtbar schmutzige Stelle. Der üble Geruch war so stark, dass ich mich erbrechen musste. Einige Tage später kam ich wieder vorbei und sah eine wundersame Veränderung. Der Schmutz war derselbe wie vorher und hatte sich nicht geändert, aber eine herrliche Blume war inmitten des Schmutzes aufgeblüht und der liebliche Duft der Blume war stärker als der Gestank. Der Schmutz hatte gleichsam als Nährweide, gleichsam als Dünger für die Blume gedient. Der Schmutz selbst konnte ihr helfen zu wachsen, und sie wandte ihre Blumenkrone der Sonne zu. Die Strahlen der Sonne fielen auf die Blume, sie empfang davon die Wärme, und dort, inmitten des Schmutzes, glänzte die Herrlichkeit Gottes. Die wahren Christen sind in dieser Welt wie Blumen. Sie können wohl inmitten des Sündenschmutzes leben, wenn ihr Antlitz und ihr Herz sich der Sonne der Gerechtigkeit zukehrt und deren Licht in ihr Herz scheint. Sie können so Zeugnis ablegen, dass der lebendige Christus in allem Leben wirksam ist. Diese Christen sind wie ein lieblicher Duft in dieser Welt des Schmutzes. »<sup>139</sup>

Das Verhältnis des Christen zur Welt wird vom Sâdhu auch mit der ähnlichen Formel ausgedrückt: « Obgleich wir in der Welt sind und sein müssen, darf die Welt nicht in uns sein. »<sup>140</sup> Auch für diese Wahrheit hat der Sâdhu anschauliche Gleichnisse.

« Die Welt ist wie ein Ozean. Wenn es wahr ist, dass wir ohne Wasser nicht leben können, so ist es ebenso wahr, dass wir nicht leben können, wenn wir im Wasser versinken, denn im Wasser ist das Leben, aber auch der Tod. Wenn wir das Wasser gebrauchen, finden wir darin das Leben, aber wir finden den Tod, wenn wir im Wasser ertrinken. »<sup>141</sup>

« Wir sind in dieser Welt wie kleine Boote. » « Das Boot ist nur im Wasser nützlich; dort fährt es den Menschen von einem Strand

zum andern. Nehmen wir es auf den Weg, auf den Acker oder in die Stadt, so taugt es nicht als Fahrzeug. Der Platz des Bootes ist also der Fluss und die See. Aber daraus folgt keineswegs, dass das Wasser im Boot sein darf. Dann wird das Boot ebenfalls untauglich; dann kann es niemand helfen, über das Wasser zu fahren. Dann füllt es sich mit Wasser, dann sinkt es, und der, welcher im Boot fährt, ertrinkt. Das Boot muss im Wasser, aber das Wasser darf nicht im Boot sein. »<sup>142</sup>

« In der Welt, nicht von der Welt », « Wir in der Welt, aber die Welt nicht in uns » — das sind in der Tat wunderbar einfache Formeln für die Stellung des Christen zur Welt. Aber wie soll der Gläubige in der Welt wirken und arbeiten, ohne von ihr berührt und angesteckt zu werden? Der Sâdhu antwortet darauf: « Nicht die Welt, sondern Christus muss in uns sein. »<sup>143</sup> Und er verweist wiederum auf den Gebetsumgang mit Gott, durch den der Christ das scheinbar Unmögliche vollbringt, sich mitten in einer Welt von Versuchungen und Anfechtungen rein zu bewahren, mitten in einer Welt sinnlicher Lockungen unentwegt nach der übersinnlichen Heimat zu blicken.

« Es gibt ein Heilmittel, das uns schützt gegen die verderbliche Wirkung der Dinge dieser Welt; nur müssen wir es täglich anwenden — das ist das Gebet. Leben wir im Gebet, so sind wir in Gott geborgen. Auch ich nahm meine Zuflucht zum Gebet, als die Dinge dieser Welt mich bezaubern wollten. »<sup>144</sup>

So vermag das Gebet ein doppeltes Wunder zu vollbringen: Es bringt den Menschen in Gemeinschaft mit dem Ewigen, es macht ihn vertraut mit seinem göttlichen Heiland, und zugleich gibt es ihm die Kraft, in der Welt zu wirken, ohne sich an sie zu verlieren. So ist das Gebet das Geheimnis der *vita contemplativa* wie der *vita activa*.

---



## IV. Die religiöse Vorstellungswelt des Sâdhu.

### 1. *Theologia experimentalis.*

Sundar Singh ist in seinem Gottesumgang ganz Kind. Er gehört zu den ‚naiven‘ religiösen Persönlichkeiten, nicht zu den ‚reflektierenden‘, zu Franz von Assisi und Luther, nicht zu Augustinus, Thomas von Aquino und Calvin. Obgleich er in seiner Jugendzeit mit der philosophischen und theologischen Weisheit Indiens vertraut wurde, obgleich er später (im College zu Lahore) sich dem Studium der christlichen Theologie widmete, ist sein frommes Leben wie seine evangelische Verkündigung von keinerlei philosophischer und theologischer Problematik bestimmt. Jedes rein gedankliche Eindringen in die göttliche Wirklichkeit liegt ihm ebenso ferne wie die systematische Verarbeitung der inneren Offenbarungen. Sundar Singh kennt nur eine ‚Theologie‘, die *theologia experimentalis*, besser gesagt: er kennt nur ein Kriterium im Religiösen, die persönliche Heilserfahrung. Ein geschworener Feind alles theologischen Intellektualismus, verschmäht er ebenso die klaren abstrakten Begriffe, welche die Philosophie der theologischen Gedankenarbeit leiht, wie die scharfsinnige Syllogistik, welche ein einheitliches theologisches Gedankengebäude zimmern hilft. *Expertus sum* — das ist für ihn der einzige Beweis, den er für seine Glaubensfreudigkeit anzuführen weiss. *Experire*, das ist die einzige Wegweisung, die er anderen zu geben vermag.

« In Christus habe ich gefunden, was mir Hinduismus und Buddhismus nicht geben konnten, nämlich Friede und Freude in dieser Welt. Die Leute glauben nicht, solange ihnen selbst die Erfahrung fehlt. Als ich im Himâlaya wanderte, wo ewiger Schnee und Eis liegen, stiess ich auf heisse Quellen und erzählte einem Freunde davon. Er wollte es nicht glauben. ‚Wie könnte es mitten im ewigen Schnee

und Eis heiße Quellen geben?' Ich sagte: ‚Komm und tauche deine Hände ins Wasser und du wirst sehen, dass ich recht habe.‘ Er kam, tauchte seine Hände ins Wasser, spürte die Wärme und glaubte. Er sagte dann: ‚Da muss ein Feuer im Berge sein.‘ So begann sein Gehirn ihm zum rechten Verständnis zu verhelfen, als er Erfahrung hatte und glaubte. Glaube und Erfahrung kommen zuerst und dann das Verständnis. Wir können nicht verstehen, bis wir geistliche Erfahrung haben und die kommt durch das Gebet... Wenn wir uns darin üben, dann werden wir erkennen, wer der Vater und wer der Sohn ist, und wir werden inne werden, dass Christus uns alles ist und dass nichts von ihm und seiner Liebe uns trennen kann. Versuchungen und Verfolgungen mögen kommen, aber nichts kann uns von Christus scheiden. Das Gebet ist der einzige Weg zu dieser herrlichen Erfahrung. »<sup>1</sup>

In diesen Worten ist die ganze schlichte ‚Erfahrungstheologie‘ des Sâdhu beschlossen. Der selige Friede, den er in Christus gefunden, ist der Beweis für die Wahrheit von Gottes Offenbarung in Christus. Der Weg zu diesem Frieden ist das innige Gebet. Hat es ihn zum Heil geführt, so wird es auch alle andern Menschen dahin führen. Kein Dogma, keine Bibel- oder Kirchenautorität, keine theologische Spekulation, allein die eigenste Herzenserfahrung kann die Heilsgewissheit begründen.

« Die Tatsache, dass von Jesus Christus in einem Buche, sogar in der Bibel gesprochen wird, ist kein genügender Beweis; dieser Beweis muss sich in euren Herzen finden; in eurem Herzen müsst ihr ihn erkennen und dann werdet ihr verstehen, dass er der Heiland ist. » « Ich verkündige das Evangelium Christi, nicht, weil es geschrieben steht, sondern weil ich die Erfahrung gemacht habe. » « Als Christus sich mir offenbarte, wusste ich, dass er mir geistliches Leben gegeben hat; und er bleibt fortwährend die Quelle geistlichen Lebens, darum ist er Erlöser. »<sup>2</sup>

« Durch den Verstand allein können wir Christus nicht finden. Wir finden ihn auch nicht in den Büchern. Religion ist Sache des Herzens. Wir müssen unsere Herzen hingeben, dann erfahren wir seine Macht und dann offenbart er sich uns. » « Denke daran, dass die geistlichen Dinge mehr mit dem Herzen als mit dem Kopfe zu tun haben. Das Herz ist Gottes Tempel, und wenn das Herz erfüllt ist von Gottes Gegenwart, so wird auch der Verstand erleuchtet. Sonst sind die Augen des Gehirns und des Verstandes, da sie des wahren Lichtes ermangeln, gleich untüchtig wie die natürlichen Augen, wenn sie das Tageslicht entbehren. » « Das Herz ist der innerste Teil unserer Seele. Es empfängt sozusagen drahtlose Botschaften aus der

unsichtbaren Welt. Mein Herz ist es, welches das Herz der geistigen Wirklichkeit erschaut und fühlt. Mein Kopf stimmt dem zu, was ich mit meinem Herzen erschaut habe. Wenn ich es nicht vorher erschaut hätte, so würde mein Kopf es nicht geglaubt haben. Das Herz schaut weiter ins Jenseits als der Kopf. »<sup>3</sup>

Weil die Herzenserfahrung das Entscheidende im Glaubensleben ist, darum gibt es für den Sâdhu auf religiösem Gebiete nur eine Autorität, die Autorität der frommen Menschen, die in ganz persönlichem Umgang mit Gott stehen. Weder gelehrte Theologen noch tatkräftige Kirchenmänner können Wegweiser für das innere Glaubensleben sein.

« Wollen wir etwas von Religion lernen, müssen wir uns an die wenden, welche ‚Fachleute‘ auf dem Gebiete der Religion sind, deshalb weil sie selbst erprobt und erfahren haben, was Religion bedeutet. Wir können nicht von einem Ingenieur verlangen, dass er sich auf Chirurgie versteht, oder von einem Chirurgen, dass er mit Mechanik vertraut ist. Was wissen Dogmatiker und Philosophen von Christi Gottheit? Geht statt dessen zu den ‚Spezialisten‘ der Religion, zu den Mystikern, den Propheten und Betern. Mein Glaube stützt sich nicht auf die Meinung des einen oder andern Mannes, sondern mein Glaube stützt sich auf Christus selbst. »<sup>4</sup>

Die innere Heilserfahrung, die sich im Gebetsleben vollzieht, ist das A und O in der Verkündigung des Sâdhu. Aber diese innere Erfahrung ist nicht nur ein freischwebendes Seligkeitsgefühl, sondern bedingt und getragen von der übernatürlichen, göttlichen Wirklichkeit. Um diese Wirklichkeit nicht im blossen Gefühle verschwimmen zu lassen, bedarf der Fromme klarer und fester Vorstellungen. Es gibt kein echtes und volles religiöses Erleben, das der anschaulichen Vorstellungen gänzlich entbehren kann. Die konkrete Vorstellung verbürgt geradezu die Realität der gefühls- und willensmässigen religiösen Erfahrung. Je grösser aber die Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der inneren Erfahrung ist, desto stärker ist auch die schöpferische Kraft der Vorstellungsbildung. Sundar Singhs religiöse Vorstellungsbilder sind zum allergrössten Teil seine eigene Schöpfung. Er besitzt eine geradezu wunderbare Fähigkeit, seine Glaubenserfahrungen in ganz schlichten und doch zugleich ungemein farbigen Bildern und Gleichnissen auszudrücken und da-

durch andern anschaulich zu machen. Das Gleichnis ist jedoch für den Sâdhu nach einer treffenden Feststellung Söderbloms « mehr als ein Bild und eine zufällige Beleuchtung. Seine Gleichnisse sind nicht Einfälle, sondern haben für ihn dieselbe feste Form wie Glaubenssätze. Ja, die Bilder, welche seine spielende Vorstellungskraft einmal gefunden hat, sind die Theologie des Sâdhu . . . Sein Denken lebt in Gleichnissen und Bildern und jedes hat seinen bestimmten Platz in seiner Botschaft von Gott und dem Menschen. »<sup>5</sup>

Ein aus dem alltäglichen Leben gegriffenes Gleichnis bedeutet dem Sâdhu stets die Lösung eines religiösen Problems; im Angesicht des farbigen Bildes muss der scharfe Intellekt die Waffen strecken. « Wenn Sundar für eine Erfahrung der Seele oder einen christlichen Glaubenssatz ein treffendes Bild gefunden hat, so ist sein Erklärungsbedürfnis befriedigt. Das Gleichnis ersetzt die Logik. Durch das Gleichnis wird das Licht auf einen bestimmten Punkt geworfen; das Uebrige wird im Dunkel gelassen. Das hindert aber den Sâdhu nicht, in einem anderen Zusammenhang eine Lehre anzuwenden, die streng genommen von seinem Bild ausgeschlossen wird. »<sup>5</sup> In dieser Verwendung von Gleichnissen ähnelt Sundar Singh ebenso den Propheten des Alten Testaments und Jesus von Nazareth wie dem grössten Religionsstifter seines Heimatlandes, Gotama Buddha.<sup>6</sup> Sie alle sind darin einig, dass sie, um das religiöse Geheimnis auszudrücken und zu umschreiben, die anschauliche Gleichnissprache gebrauchen und den Begriffsapparat philosophischer Logik verschmähen. Bei ihnen allen ist der Verzicht auf die Abstraktion und die Beschränkung auf das konkrete Gleichnis durch die naive Konzentration auf die persönliche religiöse Erfahrung bedingt. Die Meisterschaft der Gleichnisrede ist im Grunde nur der Ausfluss einer anti-intellektualistischen Erfahrungsfrömmigkeit.

Sâdhu Sundar Singh ist ein ausgesprochener Vertreter eines persönlichen Erfahrungschristentums. Sein Grundgedanke, dass das christliche Glaubensleben in der persön-



lichen Herzenserfahrung liege, bestimmt durchaus seine Anschauung über Gott, Christus und Kirche. Es ist lockend, diesen Grundgedanken durch seine ganze religiöse Vorstellungswelt hindurch zu verfolgen.

## 2. Der Gottesgedanke.

*Deus ineffabilis* — mit dieser Lieblingsbezeichnung der Mystiker muss auch der Gottesgedanke Sundar Singhs gekennzeichnet werden. Die starke Betonung der Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit des Göttlichen verrät den Sâdhu als Ekstatiker. Wenn er über das Geheimnis der ewigen göttlichen Wirklichkeit redet, so ist er stets von dem Bewusstsein beseelt, dass alle menschliche Rede völlig unzureichend ist, um diese Wirklichkeit auszudrücken. Am stärksten aber wird ihm das göttliche *ἄρρητον* bewusst, wenn er aus der Wunderwelt der Ekstase in diese irdische Welt zurückkehrt.

« Auf einige Augenblicke erfüllte mich der Herr und offenbarte mir solche Wunder, dass sie, selbst wenn ganze Bücher darüber verfasst würden, doch nicht voll beschrieben würden. Denn himmlische Dinge können nur in himmlischer Sprache ausgesprochen werden, und irdische Zungen sind unzulänglich, um solche Dinge wiederzugeben. » « In den Visionen sehe und höre ich eine Menge Dinge, von denen ich wohl ein klares Bild in der Seele trage, die ich aber nicht einmal in hindustanischer Sprache, geschweige denn in englischer Sprache ausdrücken kann; selbst der Versuch, sie in Worten auszudrücken, würde vergeblich sein, weil sie ihre Schönheit verlören, wenn sie aus jener Welt herausgenommen und in diese versetzt würden. » « Es gibt keine Sprache, welche die Dinge, die ich in der geistigen Welt sehe und höre, auszudrücken vermag; ich gleiche dem Stummen, der die Süßigkeiten, die ihm gegeben werden, schmeckt und genießt, sie aber anderen weder nennen noch beschreiben kann. »<sup>7</sup>

Auch die biblischen Schriftsteller, die ‚im Geiste‘ d. h. in der Ekstase die göttliche Offenbarung empfangen, empfanden es nach der Meinung des Sâdhu schmerzlich, dass sich die himmlische Wirklichkeit nicht in Worten ausdrücken lässt. Denn « Gott hat keine Sprache »;<sup>8</sup> der *Deus absconditus* spricht nicht und kann nicht ausgesprochen werden.

Dieser verborgene Gott, den keine Menschenzunge aus-

sprechen kann, ist ein ‚Abgrund der Liebe‘, oder, wie Sundar Singh in einem beliebten indischen Ausdruck sagt, ein ‚Ozean von Liebe‘ (*prema-sâgara*).<sup>9</sup> «Gott will, dass wir in diesem Ozean leben.»<sup>10</sup> Dieser Ozean zieht unwillkürlich alle Ströme des menschlichen Seelenlebens an sich. Aber Gott zieht nicht nur den Menschengeist an sich, er ist nicht nur das Ziel alles menschlichen Sehns, in seiner unendlichen Liebe sehnt er sich vielmehr nach dem Glück seiner Geschöpfe, er strömt unaufhörlich Liebe aus, er neigt sich zum Menschen herab, er schenkt und erlöst. Der Gott der neuplatonischen wie der vedântischen Mystik ist die Quelle und der Magnet des Universums, das Objekt und die Befriedigung aller geistigen Sehnsucht; aber er ist nicht der Liebende, Helfende, Erlösende. Er braucht nichts und verlangt nichts; er ist so anziehend und unpersönlich wie ein Berggipfel. Der Gott der christlichen Mystiker hingegen ist die persönliche Liebe, die den Menschen als Gegenstand der Liebe ebenso braucht wie der Mensch Gott. Das Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch ist kein einseitiges, bloss menschliches, sondern ein doppelseitiges. Juliana von Norwich sagt: «Unser natürliches Verlangen ist, Gott zu haben, und Gottes innerster Wille ist, uns zu haben.»<sup>11</sup> Sundar Singh hat diesem Grundgedanken christlicher Mystik feinen Ausdruck gegeben:

«Gott selbst hat es gern, dass wir beten. Er freut sich über unsere Anbetung. Ja, Gott und die Seele verlangen beide nacheinander. Gott braucht unser Gebet, so wie die Mutter sich nicht wohl fühlt, wenn nicht das Kind an ihrer Brust liegt und trinkt. Gott wird reicher dadurch, dass er uns schenken darf, was wir brauchen, so wie auch wir reicher werden dadurch, dass wir uns und das Unsere für andere ausgeben.»<sup>12</sup>

Gott ist schenkende Liebe und nichts anderes. Die Liebe ist sein ganzes Wesen, er ist — um ein Lieblingswort Luthers zu gebrauchen — «eitel lauter Liebe und Barmherzigkeit.» Der Glaube an Gottes wesenhafte Liebe schliesst nach Sundar Singh den Gedanken an einen eifernden und zürnenden, richtenden und rächenden Gott aus. Die Doppel-

seitigkeit des biblischen Gottesgedankens ist ihm fremd. Für die Propheten, für Jesus und Paulus ist Gott unverkennbar beides: Grimm und Huld, Zorn und Liebe, Richter und Retter, Rächer und Helfer — in der Sprache der heutigen Religionsphilosophie ausgedrückt: *tremendum* und *fascinosum*. Wohl tritt bei den neutestamentlichen Gottesmännern die *ὀργή* (Zorn) immer stärker hinter die göttliche *ἀγάπη* zurück, aber sie entschwindet nicht einmal im Evangelium der Liebe, im Johannesevangelium, ganz: *μένει ἡ ὀργή* (Joh. 3, 36). Erst im ersten Johannesbrief finden wir keine Spur mehr vom göttlichen Zorn; hier erst findet sich die völlige Gleichung: «Gott ist Liebe» (4, 16). In der Geschichte des christlichen Gottesgedankens streiten sich *ὀργή* und *ἀγάπη* ständig. In einer neuen, eigenartigen Form verband Luther diese beiden Gegensätze, indem er einen Unterschied machte «zwischen Gott und Gott» und in paradoxer Weise von der «Flucht von Gott zu Gott» sprach, vom «verborgenen» Gott zum «offenbaren», vom zürnenden zum vergebenden: es gilt «zu appellieren von seinem Richterstuhl zu seinem Gnadenstuhl». Der rächende und strafende Zorn ist ihm an Gott nicht minder wesentlich wie die schenkende und verzeihende Liebe, die er wie wenige von den grossen christlichen Frommen besungen. Der Gott der sündenvergebenden Liebe ist ihm zugleich die furchtbare Majestät, deren Wahrzeichen «die drei R» sind: «Rühmen, Richten, Rächen». <sup>13</sup> Eine solche Polarität von Zorn und Liebe im göttlichen Wesen und Wirken kennt der Sâdhu nicht. Mit einer Zähigkeit und Energie sondergleichen hat er gegenüber allen Einwänden christlicher Theologen seine Erfahrung von der reinen und ausschliesslichen Liebe Gottes verfochten. <sup>14</sup> Gottes Liebe ist überall wirksam, selbst in der Hölle — so wurde dem Sâdhu in der Ekstase gesagt. <sup>15</sup> Nicht Gott richtet, verurteilt und straft einen sündigen Menschen, sondern die immanente Kraft der Sünde verdammt ihn.

«Gott richtet die Sünder nicht, es ist die Sünde, die sie richtet, und sie müssen sterben in ihren Sünden. Oft werde ich gefragt: „Wenn Gott Liebe ist, wie kann er die Menschen zu ewiger Hölle verdammen?“

dammer?' Ich antworte alle Zeit: 'Gott hat nie einen Menschen zur Hölle geschickt und wird es nie tun, es ist die Sünde, die zur Hölle sendet.' Betrachtet den Fall des Judas Ischariot: Als er den Herrn verraten hatte, liess ihn weder Pilatus hängen noch der Hohepriester noch unser lieber Heiland noch die Apostel. Er erhängte sich selbst; er beging Selbstmord; er starb in seinen Sünden. So ist das Ende des Menschen, der in Sünde lebt.»<sup>16</sup> «Gott hasst die Sünder nicht, die Sünder aber ihrerseits lieben die Sünde und hassen Christus.» «Gott straft niemand. Er verdammt niemand zur Hölle... Ein solcher Gedanke ist unvereinbar mit Gottes Liebe, welche Christus verkündet und die sich offenbart in Christi Opfertod. Nein, der Sünder straft sich selbst; der Sklave der Lüste und der Welt verurteilt sich selbst zur Unseligkeit. Das Herz des Menschen kann so beschaffen sein, dass er sich nur in der Hölle, d. h. ausserhalb des Friedens Christi wohl fühlt.»

«Vor zwei Jahren reiste ich von Amerika nach Australien. Auf meinem Schiffe war ein Trunkenbold, ein Sklave der Sünde. Er redete mit einem Pfarrer über sein Leben und sagte: 'Ich bin meines Lebens überdrüssig, ich bin im Begriffe, Selbstmord zu begehen. Meine Verwandten und Freunde haben genug von mir und ich habe genug von mir selbst.'... Einige Tage später verliess jener Trunkenbold seine Kabine und sprang ins Wasser. Der Dampfer war auf hoher See und ein grosser Fisch verschlang den Mann... Dieser Mann wurde weder durch den Schiffskapitän noch durch seine Verwandten und Freunde ins Wasser geworfen, er nahm sich vielmehr selbst das Leben. Es war nicht Gott, der ihn hiess, Selbstmord zu begehen, nicht Gott, der ihn strafte. Es war seine Sünde, die ihn bestrafte. Wenn dieser Mensch in den Himmel hätte gehen dürfen, was wäre geschehen? Würde er den himmlischen Frieden genossen haben? Er hatte nicht unter seinen Verwandten und Freunden leben können, wie hätte er unter Engeln und Heiligen leben können? Er würde sich nicht zu Hause gefühlt haben und wäre in die Hölle gesprungen, wie er zuvor ins Wasser gesprungen war... Darum sagt der Heiland: 'Ihr werdet sterben in euren Sünden'.»<sup>17</sup>

«Die Wiedergeborenen können das himmlische Reich schauen und sich dort heimisch fühlen, die anderen können es nicht. Dies ist das wirkliche Gericht, und es wird täglich gehalten. Es findet nicht erst durch ein Eingreifen Gottes statt, das uns von ihm trennt, es findet innerlich statt.» «Nachdem die Seele den Leib verlassen hat, weiss sie alles, was ihr begegnet ist. Die Erinnerung an alles Geschehene ist frisch und lebendig. Und darnach wird sie gerichtet. Das göttliche Licht zeigt die Gottlosen sich selber gleichsam im Spiegel, sie sehen sofort, dass sie in Gemeinschaft der Heiligen und Engel nicht leben können. Sie fühlen sich dort so fremd, alles scheint ihnen so andersgeartet, dass sie selbst darum bitten, den Himmel verlassen zu dürfen. Gott stösst die Menschen nicht vom Himmel aus.»<sup>18</sup>



« In Nordindien war ich bei einem mir befreundeten Manne zu Gaste, und wir redeten viel über geistliche Dinge. Eben war ein Jüngling angekommen, der mit dem Sohne meines Freundes eine Woche verbringen wollte. Sobald er unsere Unterhaltung anhörte, wurde er unruhig; es war klar, dass er sich nicht wohl fühlte. Und siehe da, er, der für einen wöchentlichen Aufenthalt sich angemeldet hatte, fragte schon nach wenigen Minuten nach dem Fahrplan, um die erste beste Fahrgelegenheit zur Rückreise zu erkunden. „Was hast du, dass du, kaum hier angekommen, wieder abreisen willst?“ fragte ihn mein Freund. „Du solltest für eine Woche kommen, dein Zimmer ist bereit, und du bist allen willkommen.“ Der Jüngling rückte nicht gern mit der Wahrheit heraus, aber mein Freund fand bald, dass jene geistliche Unterredung, der er einige Minuten zugehört hatte, ihm äusserst peinlich war, und dass eine ganze Woche solcher Unterhaltung ihm das Haus zur Hölle machen musste. Ehe eine halbe Stunde vorbei war, war er fort. Aehnlich ist es mit den Sündern im Himmel. Gott ist Liebe und will uns in seiner Nähe haben. Wie könnte er seine Kinder von sich fern halten? Wie könnte er sie zur Hölle fahren und dort bleiben lassen? Es ist nicht Gott, der die Sünder zur Hölle führt, es ist ihre eigene Sünde. Gott erlaubt jedermann, in den Himmel zu kommen, ja, er lädt jedermann dringend zum Kommen ein. Aber den Sündern ist der Aufenthalt dort selbst eine Pein, darum verlangen sie nicht nach ihm... Nicht Gott erschwert ihnen den Aufenthalt im Himmel oder macht ihn ihnen unmöglich... Nein der Zustand ihres Herzens lässt sie dort ihres Lebens nicht froh werden. »<sup>19</sup>

Sundar Singh ist tief überzeugt, dass nicht Gott den Sünder richtet, sondern dessen eigene Sünde. Er beruft sich zur Rechtfertigung dieser Auffassung auf das Johannesevangelium. « Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn selig werde. » « Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet » (3, 17 f.). In der Tat bilden solche Stellen eine Stütze für Sundars Abweichung von der gewöhnlichen christlichen Anschauung. Aber Canon Streeter hat recht gesehen, dass der Sâdhu diese Auffassung kaum aus dem Johannesevangelium herausgelesen hätte, wenn er nicht unbewusst unter der Nachwirkung der indischen *Karmalehre* stünde. Wohl verwirft er mit aller Entschiedenheit die indische Grundlehre von der Seelenwanderung. Aber die Idee einer rein automatischen Strafwirkung des sündigen Tuns, welche im indischen Karmagedanken enthalten ist, wird vom Sâdhu

durchaus festgehalten. Das alte Axiom der Upanishaden: «*Yathâkârî yathâcârî tathâ bhavati*», «*Yat karma kurute tad abhisampadyate*» («Je nachdem einer handelt, je nachdem einer wandelt, so wird er»; «Je nach der Tat, die einer vollbringt, darnach ergeht es ihm»)<sup>20</sup> gilt selbst für den christlichen Sâdhu. Ueber das Schicksal des Menschen entscheidet nicht der göttliche Richter, sondern seine eigene Tat. Nach einem immanenten Gesetz kann der sündige Mensch nur in der Gottesferne, d. h. in der Hölle weilen. In eigenartiger Weise ist hier der uralte Karmagedanke von der *Samsâra*-Idee losgelöst und mit johanneischen Gedanken verknüpft — ein deutliches Beispiel einer schöpferischen Synthese von christlichem und indischem Geiste.

Das Ausscheiden des *tremendum* aus dem Gottesgedanken, die ausschliessliche Betonung der Liebe im göttlichen Wesen verleiht von selbst der Gottesvorstellung des Sâdhu einen statischen Charakter. Der Gott, der keinen flammenden Zorn kennt, ist der *Deus semper quietus* aller Mystik, *Deus tranquillus tranquillans omnia*.<sup>21</sup> «Gott ist Ruhe; er ist ruhig in all seinem Wirken.»<sup>22</sup> Weil der stille Herzensfriede für Sundar Singh die reinste und vollkommenste Gotteserfahrung bedeutet, darum kann auch der ewige Gott, der in diesem Frieden seine Gegenwart offenbart, nur heilige Ruhe sein. Jene lautlose Stille, welche das Brahma der Upanishaden und das Nirvâṇa Buddhas umschwebt, durchdringt auch den mystischen Gottesgedanken Sundar Singhs.

### 3. Der lebendige Christus.

Der unendliche Gott, dieser Ozean der Liebe und Abgrund der Barmherzigkeit, ist der verborgene Gott. Niemand, nicht einmal die in der Himmelsglorie Verklärten, vermögen diesen verborgenen Gott zu schauen, er ist durch alle Ewigkeit hindurch der unsichtbare Gott.

«Als ich zum ersten Male den Himmel betrat, blickte ich mich ringsum und fragte: ‚Wo ist Gott?‘ Und sie sprachen zu mir: ‚Gott wird hier ebensowenig geschaut wie auf Erden, denn Gott ist unendlich. Aber hier ist Christus; er ist Gott, er ist das Abbild des unsichtbaren

Gottes, und nur in ihm kann man Gott erblicken, im Himmel und auf Erden. »<sup>22</sup>

In wundervoller Weise ist in dieser ekstatischen Erfahrung das geheimnisvolle Verhältnis vom ‚verborgenen‘ und ‚offenbaren‘ Gott ausgedrückt. « Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat uns von ihm erzählt. » (Joh. 1, 18). In Christus, dem persönlichen Heilande, dem menschengewordenen Erlöser, vermögen wir dieses abgründige Geheimnis der ewigen Liebe zu fassen. In Christus neigt sich der Unendliche zur hilfsbedürftigen Kreatur herab, in ihm wendet er der suchenden Menschheit sein Angesicht zu, und dieses Angesicht ist ein Menschenantlitz voll Milde und Güte, stets verklärt von liebevollem Lächeln.<sup>23</sup> Dieses Angesicht, das (um einen wundervollen Ausdruck Luthers zu gebrauchen) « ein Spiegel der väterlichen Barmherzigkeit » ist,<sup>24</sup> durfte der Sâdhu in seiner Bekehrungsvision mit leiblichen Augen schauen, er schaut es mit seinem geistigen Auge, so oft er in der Ekstase den Himmel besuchen darf. « Ich bin, » sprach Christus selbst zu ihm, « das Bild des unsichtbaren Gottes. Die ganze Fülle der Gottheit ist Mensch geworden und wohnt in mir . . . Und obgleich ich in meiner menschlichen Natur der Sohn genannt werde, bin ich in Wirklichkeit der ewige Vater. »<sup>25</sup> Nur in und durch Christus, und niemals ausser ihm, ist für den Sâdhu eine Gotteserfahrung, eine Gotteserkenntnis, Gottesschau und Gottesliebe möglich. Gott ist in Christus, Gott ist Christus und Christus ist Gott, « alles in allem » (Kol. 3, 11). « Christus ist mein Erlöser, er ist mein Leben, alles ist er mir im Himmel und auf Erden. »<sup>26</sup> Sundar Singhs Frömmigkeit ist so christozentrisch wie möglich. Immer wieder werden wir an Martin Luther erinnert, der mit der gleichen Entschiedenheit (obgleich häufig mit polemischer Schärfe) den Gedanken verfiicht, dass der wahre Gottesglaube und Christusglaube identisch sind:

« Wir kennen Gott nicht ausser Christo. » Gott ist die Liebe, nur « wenn wir ihn in der Person Christi ansehen. » « Er hat sich nirgends denn in und durch ihn allein offenbaret, dass man sein Herz und Wil-

Ich sehe. » « Lass dir nicht einreden, dass du Gott anderswo suchest denn in dem Herrn Christo noch mit anderen Gedanken umgehst . . Tue deine Augen zu und sprich: Ich will von keinem anderen Gott wissen denn in meinem Herrn Christo. »<sup>27</sup>

Der schwache Mensch kann dem ewigen Gott nicht ins Auge schauen, ohne von diesem Feuermeer von Macht und Herrlichkeit verzehrt zu werden; er kann den unendlichen Gott nicht in seiner ‚nackten Majestät‘ sehen und fassen. Darum bekleidete sich Gott mit einer menschlichen Hülle, er zeigte sich in einem menschlichen Bilde, er nahm Menschengestalt an. Christus spricht zu dem Sâdhu, der ‚zu des Meisters Füßen‘ sitzt:

« Um die Menschen auf den rechten Weg zu leiten, konnte ich keine bessere und passendere Weise für meine Offenbarung finden, als dass ich um der Menschen willen Mensch wurde, damit die Menschen verstehen sollten, dass der Vater nicht eine fremde, furchtbare Macht ist, sondern dass er Liebe ist und den Menschen gleicht, die nach seinem Bilde und Gleichnis geschaffen sind. »<sup>28</sup>

In einer englischen Ansprache führt Sundar Singh diesen Gedanken weiter aus:

« Der Mensch hat eine natürliche Sehnsucht, Gott zu schauen; wir verlangen danach, ihn zu sehen, den wir zu verehren trachten; allein er ist unendlich. Ich fragte die Götzendiener: ‚Warum betet ihr die Götzenbilder an?‘ Sie antworteten: ‚Gott ist unendlich, und diese Bilder sollen uns nur dazu verhelfen, unseren Geist zu sammeln. Mit Hilfe dieser Symbole können wir anbeten, können wir ein wenig verstehen.‘ Mit dem, den wir lieben, möchten wir reden, ihn möchten wir sehen. Die Schwierigkeit besteht darin, dass wir Menschen ihn nicht sehen können, weil er unendlich ist. Sollten wir jemals unendlich werden, dann könnten wir Gott schauen.<sup>29</sup> Hier und jetzt sind wir unfähig, ihn zu schauen, ihn, unsern Schöpfer, unsern Vater, den Geber des Lebens. Das ist's, warum er Fleisch geworden, er nahm eine menschliche, eine begrenzte Gestalt an, damit auf diese Weise die Menschen ihn schauen könnten. »<sup>30</sup>

Auch auf diese Erfahrung des Sâdhu fällt Licht durch Luthers christologische Ausführungen, die wohl das Tiefste und Reifste darstellen, was die nachbiblischen Frommen und Gottesgelehrten über das Mysterium der Inkarnation geäußert haben. Die ewige göttliche Substanz — Luther nennt sie den *Deus absolutus*, den *Deus nudus*, den *Deus*





Blick auf den Indus mit Fort Attok.  
Phot. Prof. L. Scherman=München.



Mahabodhi-Tempel bei Gayâ, Bengalen : Die Stätte, wo Buddha die Erleuchtung ward.  
Phot. Prof. L. Scherman=München.



*absconditus* — ist dem menschlichen Geiste völlig unsichtbar und unzugänglich. «Gott wohnt im unzugänglichen Lichte.» Zwischen dem göttlichen An-sich und der menschlichen Natur gähnt eine unüberbrückbare Kluft. Der Mensch, der es wagt, aus eigener Kraft zur Gotteserkenntnis zu gelangen, wird von der furchtbaren Majestät und Glorie Gottes zermalmt. Es gibt keinen Weg zum ewigen Gott, den sich die sündige Menschennatur selbst bahnen könnte. Aber Gottes innerstes Wesen ist lauter Freundlichkeit und Barmherzigkeit, Gott will, dass der Mensch ihm in sein volles Herz blicke. Darum passt er sich der menschlichen Fassungskraft an, er lässt sich von seinem Himmel herab, er hüllt sich in ein unscheinbares *involucrum*, bietet sich in einem schlichten Gleichnis (*similitudo*) dar, er stellt dem Menschen ein Abbild seiner selbst (*imago sui*) vor, gibt ihm ein *symbolum* seiner unbegreiflichen Weisheit und Liebe, einen Schirm (*umbraculum*), der ihn schützt vor den Glutstrahlen der göttlichen Mittagssonne. Der *Deus nudus* wird so zum *Deus involutus*, der *Deus absolutus* zum *Deus incarnatus*, der *Deus absconditus* zum *Deus revelatus*. An diesen schlichten Hüllen, in denen sich Gott offenbart, an dem Sohn der Jungfrau, der in der Krippe liegt, an dem Schmerzensmann, der am Kreuz hängt, muss der Mensch, der Gott sucht, seinen Blick haften lassen, denn in diesen Bildern (*imagines*), in diesen ‚Symbolen‘ (wie Luther ausdrücklich sagt) findet der Mensch «den Gott, den er ertragen kann, der ihn tröstet, zur Hoffnung aufrichtet und erlöst.» Der fleischgewordene Gottessohn ist es also, «der uns des Vaters Herz und Willen abmalt (*pingit*),» «er ist jene Hülle (*involucrum*), in der die göttliche Majestät mit allen ihren Gaben sich uns darbietet, dass es keinen so armseligen Sünder geben kann, der nicht wagt, zu ihm zu treten, in der Gewissheit, Gott zu erlangen. Nur so allein ist der Anblick Gottes in diesem Leben erträglich und möglich.»<sup>31</sup>

Was Luther in theologischer Schärfe herausgearbeitet hat (Luthers Christologie ist seine theologische Meister-

leistung), das veranschaulicht Sundar Singh in einer Reihe farbiger Gleichnisse, die für ihn eine Apologetik des christlichen Inkarnationsdogmas darstellen.

«Einst wollte ich über den Sutlej setzen, aber da war weder Boot noch Brücke. Da sagte ein Mann zu mir: 'Mit Luft kannst du übersetzen.' Ich dachte, er sei ein Narr, die Luft ist da zum Einatmen, aber sie kann mich doch nicht über den Fluss setzen. Der Mann aber nahm einen aus Tierhäuten verfertigten Schlauch, füllte ihn mit Luft, die er hineinblies, und hiess mich darauf sitzen. Ich setzte mich auf den Schlauch und kam sicher und wohlbehalten am anderen Ufer an. Die freie Luft, die ich einatmete, konnte mir nicht helfen, wohl aber die im Schlauch zusammengepresste Luft. Sie war stark genug, mich über das Wasser zu tragen. Gott ist Geist, Atem, und wie der Atem, so ist Gott überall. Aber dieser überall in der Welt waltende göttliche Geist musste Fleisch, Gott musste Mensch werden in Christus. In ihm haben wir das volle Heil. Allerdings, so wenig wir die Luft im Schlauch sehen können, so wenig können die Menschen Gott sehen in der Person Jesu.»<sup>32</sup>

«Ein Mann in Kaschmir besass viele hundert Schafe. Seine Knechte fütterten und besorgten für gewöhnlich die Herde. Jeden Abend zählte man sie und fand, dass immer einige fehlten. Da schickte der Besitzer seine Knechte aus, die Schafe zu suchen, aber diese wollten wegen der wilden Tiere nicht hingehen. Sie waren angestellte Diener, nicht Besitzer, darum liebten sie die Schafe nicht. So entschloss er sich, selber hinzugehen, um seine Schafe zu retten. Aber die Schwierigkeit bestand für ihn darin, dass ihn die Schafe doch nicht kannten, sie liefen von ihm weg. Da fand er folgenden Ausweg. Er zog die Haut eines Schafes über sich und sah aus wie ein Schaf. Dann suchte er so alle die verlorenen Schafe, und brachte sie in eine Höhle. Er pflegte sie dort einige Tage, bis sie heil waren. Da fingen die Schafe an, ihm zu trauen. Als er vor ihnen herging, folgten sie ihm alle nach. Wohlbehalten brachte er sie in sein Haus zurück. Darnach zog er wieder ab, und die Schafe müssen darüber sehr verwundert gewesen sein. Er lebte wie seine Schafe und wollte ein Schaf werden, um sie zu retten. So ist Gott Mensch geworden, weil er die Menschheit liebte und erretten wollte. Die Menschen können aber jetzt seine Herrlichkeit nicht sehen, sie sehen nur die äussere Erscheinung, wie die Schäflein das Schaffell. Die Zeit wird kommen, wo man gewahr werden wird, dass er Gott ist und nicht ein Mensch.»<sup>33</sup>

«Vor einigen Jahren sah ich, wie man einem einfachen Mann vom Lande eine mit Milch gefüllte rote Glasflasche zeigte. Man fragte ihn, was die Flasche enthalte. Er sagte: 'Wein, Brantwein, Whisky'. Er wollte nicht glauben, dass sie mit Milch gefüllt sei, bis er die Milch herausfliessen sah, weil er über der roten Farbe der Flasche die weisse Farbe der Milch nicht sehen konnte . . . So geht es mit der Person des



Heilandes. Er wurde Mensch, und seine Göttlichkeit war verborgen in seiner Menschheit. Die Leute sahen ihn müde, hungrig, durstig und sagten: „Wenn er Gott ist, warum ist er müde, hungrig und durstig und betet zu Gott?“ Sie sahen nur sein menschliches Wesen und konnten nicht glauben, dass er auch göttlichen Wesens sei. Aber diejenigen, die ihm nachfolgten und mit ihm lebten, wussten, dass er nicht nur Mensch, sondern auch Gott sei. »<sup>34</sup>

« Vor einigen Jahren erzählte man mir in Tibet die Geschichte eines Königs, der eine Botschaft an sein Volk zu senden hatte. Er übergab sie seinen Dienern mit dem Auftrag, sie zu überbringen. Diese aber konnten es nicht so tun, wie er gewünscht hatte. Der König, der sein Volk liebte, beschloss nun, selbst diese Botschaft seinen Untertanen zu überbringen, um sich selbst von ihren Schwierigkeiten zu überzeugen. Er konnte nicht als König dorthin gehen, denn er wünschte, dass seine Untertanen in aller Freiheit ihm ihre Leiden und Nöte erzählen sollten. Er verkleidete sich darum, legte seine königlichen Gewänder ab und zog sich an wie ein armer Mann. Dann ging er mitten unter das Volk und sagte: „Ich bin von dem König gesandt, um mich nach euren Schwierigkeiten zu erkundigen.“ Die Armen, die Elenden hatten nun Vertrauen und sagten ihm ihre Ängste, er erfuhr, wie er ihnen zu Hilfe kommen konnte. Aber es fanden sich auch stolze Leute, die nicht glauben konnten, dass ein so armer Mann der Bote des Königs sei; so beschimpften sie ihn und jagten ihn fort. Später kam der König zu seinen Untertanen an der Spitze seiner Armee in seiner ganzen königlichen Majestät, und das Volk konnte ihn nicht wiedererkennen noch glauben, dass es derselbe war. Sie sagten: „Damals sollte das ein Armer gewesen sein und heute sollte das der König sein!“ Die Stolzen, die ihn verhöhnt hatten, wurden bestraft und ins Gefängnis geworfen, die ihn aber aufgenommen hatten, wurden geehrt und ihre Not beseitigt. Ebenso ist es mit dem Wort des Lebens, das Mensch geworden ist; sein Volk hat seine Herrlichkeit nicht erkennen können und ihn gekreuzigt. Es kommt aber die Zeit, da wir ihn in seiner Herrlichkeit sehen und erkennen werden, dass es derselbe Jesus Christus ist, der hier auf Erden wie ein Armer dreiunddreissig Jahre gelebt hat. »<sup>35</sup>

« Ein König hatte einen ersten Minister, einen sehr gebildeten Mann, der Christ wurde und seinen Glauben vor dem ganzen Volk bekannte. Er erklärte, dass er an den Heiland glaube, der in diese Welt gekommen sei, um die Sünder zu erlösen. Dem König war das unverständlich. „Aber,“ sagte er, „wenn ich will, dass etwas geschehen soll, dann gebiete ich es meinen Dienern, und das genügt. Warum sollte der König der Könige selbst in diese Welt kommen?“ Der König wollte seinen Minister wegen seiner Bekehrung zum Christentum entlassen; da er ihn aber sehr liebte, versprach er ihm seine Gnade, wenn er ihm eine Antwort auf diese Frage geben könne. „Gewährt mir vierundzwanzig Stunden,“ sagte zu ihm der Minister, „und ich will euch antworten.“ Er

liess nun einen geschickten Schnitzkünstler holen und trug ihm auf, eine Puppe zu verfertigen und sie genau so zu kleiden, wie das zweijährige Kind des Königs. Am folgenden Tag machte der König im Boot eine Spazierfahrt. Der Schnitzkünstler war angewiesen, sich am Ufer des Flusses zu halten und auf ein vereinbartes Zeichen die Puppe ins Wasser zu werfen. Der König sah die Puppe fallen, und in der Meinung, es sei sein Kind, sprang er ins Wasser. Der Minister fragte ihn sodann, warum er selbst sein Kind habe retten wollen, während doch ein Wort an seinen Diener genügt hätte. „Es ist das Herz des Vaters, das so handeln musste,“ rief der König. Und der Minister antwortete: „So hat sich auch Gott nicht damit zufrieden gegeben, den Menschen eine Heilsbotschaft zu senden, sondern seine unendliche Liebe liess ihn selbst vom Himmel herabsteigen, um uns zu erlösen.“<sup>36</sup>

Gottes Menschwerdung gläubig zu bejahen, bedeutet für Sundar Singh keine unüberwindliche Schwierigkeit. Der hinduistische Glaube an die verschiedenartigen *avatâra* (Herabkünfte) der Heilandgottheit wie der Glaube an die Göttlichkeit der *guru*, der besonders in der Sikh-Religion ausgeprägt ist, war in der Tat eine Vorbereitung für den christlichen Glauben an Gottes volle Menschwerdung. Was ihm aber in der kritischen Periode vor seiner Bekehrung als besonders anstössig erschien, war die christliche Botschaft vom Opfertode des Heilandes auf Golgatha. « So lange ich Hindu war, » sagte er, « konnte ich es nicht fassen, wie es für Gott möglich gewesen sei, durch Christi Kreuzesopfer uns Leben zu geben. Aber als ich Gottes Liebe kennen lernte und als diese Liebe in mein Herz strömte, da öffnete sich mein Verstand. »<sup>37</sup> Der Kreuzestod erscheint ihm aber nicht als Sühnopfer, durch das der verletzten göttlichen Majestät Genugtuung geschähe, erst recht nicht als ein Lösegeld an den Satan, auch nicht als Offenbarung der geheimnisvollen Einheit von Zorn und Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im göttlichen Wesen. Weil Gott für ihn reine Liebe und Güte ist, die allen Zorn und alle Strafgerechtigkeit ausschliesst, darum kann für ihn der Opfertod Christi nichts anderes bedeuten, als ein wunderbares Offenbarwerden der göttlichen Liebe, die sich ganz für den sündigen Menschen hingibt.<sup>38</sup> Wiederum helfen dem Sâdhu anschauliche Er-

## zählungen und Gleichnisse zum Verständnisse dieser unfassbaren Gottesliebe.

« Vor vier Jahren reiste ich im Himälagebirge. Ich sprach zu den Leuten über Jesus Christus und betonte, dass unser Heil auf seinem Tode, dem Tode, den er für uns erlitten habe, beruhe. Viele sagten: ‚Es ist undenkbar, dass durch den Tod des Einen wir andern gerettet werden können.‘ Ein junger Mann aber entgegnete: ‚Doch, das ist möglich und wahr; das sage ich auf Grund eines eigenen Erlebnisses.‘ Ich dachte, er sei ein Christ, aber er wusste nichts von Christus. Ich fragte ihn nach seinem Erlebnis, worauf er mir folgendes erzählte: ‚Vor drei Monaten, als ich in den Bergen wanderte, stürzte ich in die Tiefe. Ich wurde derart verwundet, dass ich fast verblutete. Mein Vater brachte mich zum Arzt, der nach genauer Untersuchung erklärte, er könne mir nicht helfen. ‚Wären seine Knochen gebrochen,‘ sagte er, ‚so könnte ich sie wieder zurechtsetzen; hätte er eine Krankheit, so könnte ich ihm Arznei geben. Aber er hat sein Blut verloren. Unser leibliches Leben ist im Blute; wenn wir das Blut verlieren, so verlieren wir unser Leben; ich kann dem Patienten kein Blut geben, darum kann ich ihm nicht helfen! Auf die Frage meines Vaters, ob denn gar nichts für mich getan werden könnte, bemerkte er schliesslich: ‚Ja, wenn jemand willig wäre, sein Blut, d. h. einen Teil seines Blutes ihm zu geben, so könnte ich ihn retten.‘ Der Vater, der eine wunderbare Liebe zu mir hatte, erklärte sofort, dass er dazu bereit sei. Eine Ader wurde geöffnet und des Vaters Blut in meinen Körper übertragen. Aber da der Vater alt war, überstieg die Operation seine Kräfte; er erschöpfte sich und starb, ich aber ward gerettet. Auf diese Weise,‘ so schloss der junge Mann seine Erzählung, ‚ist mein Vater für mich gestorben. Weil er mich über die Maßen lieb hatte, gab er sein Leben für mich.‘ Ich aber konnte ihm auf Grund dieses Erlebnisses die Bedeutung des Todes Christi erklären. ‚Wie du vom Berge herunterstürztest,‘ so bemerkte ich, ‚und durch die Verwundung dein Blut verlorst, so fielen wir durch unsere Sünde von der Höhe der Gemeinschaft mit Gott, büsstet unser wahres Leben, das geistliche Leben, ein. Aber Christus starb für uns am Kreuz, er vergoss sein Blut für uns, die Sterbenden. Diejenigen, die an ihn glauben, wissen auf Grund eigener Erfahrung, dass Christus in die Welt kam, um Sünder selig zu machen. »<sup>39</sup>

« Zwei Jünglinge spielten um Geld. Ein Gesetz ihres Landes verurteilte Spieler zu einer Geldstrafe von fünfhundert Rupien. Polizeibeamte überraschten sie und führten sie ins Gefängnis ab. Einer der beiden war der Sohn eines reichen Mannes, der andere der Sohn eines armen Bauern. Für den reichen Jüngling wurden sofort die fünfhundert Rupien bezahlt, und er wurde aus dem Gefängnis entlassen; was aber sollte der arme Jüngling tun? Da er das Lösegeld nicht bezahlen

konnte, musste er im Gefängnis bleiben. Um nun das Geld zusammenzubringen, quälte sich seine Mutter Tag für Tag mit Steinetragen. Oftmals fielen schwere Steine auf ihre Hand und verletzten sie, und aus den Wunden floss das Blut. Vom Fenster seines Gefängnisses aus sah der Jüngling die Hände seiner Mutter und fragte: ‚Mutter, was ist das für eine Wunde an deiner Hand, warum bluten deine Finger?‘ ‚Ich arbeite, um dich zu befreien,‘ antwortete die Mutter und beschrieb ihm genauer die Arbeit, die sie verrichtete. Endlich hatte sie die fünfhundert Rupien beisammen und befreite ihren Sohn aus dem Gefängnis. Da begegnete ihm eines Tages der reiche Jüngling und forderte ihn zum Würfelspiel auf. ‚Ich werde nie wieder spielen,‘ sagte der andere. ‚Deine Befreiung ging leicht von statten, ich aber wurde nur durch die harte Arbeit meiner Mutter befreit, durch die Ueberbürdung, durch die Wunden ihres Leibes, durch ihr Blut. In Zukunft werde ich das Spiel, das meiner Mutter solche Leiden brachte, nicht einmal mehr ansehen.‘ Diejenigen Menschen, die, wie der reiche Jüngling, glauben, dass die Vergebung der Sünden leicht zu erlangen ist, haben nicht Kraft genug, die Sünde zu meiden. Aber jene, die erkannt haben, dass Gott Menschengestalt annahm, um uns von unsern Sünden zu erlösen, werden die Sünde nicht mehr begehen mögen, um die ihr Gott so leiden musste. »<sup>40</sup>

« Auf einer Wanderung im Himälagebirge sah ich einst etwas, was mir die Liebe Gottes vergegenwärtigte. In einem tibetanischen Dorfe nämlich gewahrte ich unter einem brennenden Baume eine Schar Leute, die alle nach oben in die Krone des Baumes schauten. Ich trat herzu und entdeckte in den Zweigen einen Vogel, der angstvoll um ein mit seinen Jungen gefülltes Nest herumflatterte. Die Vogelmutter wollte ihre Jungen retten, konnte es aber nicht. Als das Feuer ihr Nest erfasste, waren die Leute gespannt, zu sehen, was die Vogelmutter tun würde. Niemand konnte den Baum erklettern, niemand ihr helfen. Nun hätte sie leicht ihr Leben durch die Flucht retten können; aber statt zu fliehen, liess sie sich auf ihr Nest nieder, ihre Flügel sorgfältig über die Jungen ausbreitend. Sie wurde vom Feuer ergriffen und zu Asche verbrannt. Sie erwies ihre Liebe zu den Jungen dadurch, dass sie ihr Leben dahingab. Wenn aber dieses kleine, unbedeutende Geschöpf solche Liebe hat, wieviel mehr Liebe muss der himmlische Vater zu seinen Kindern, der Schöpfer zu seinen Geschöpfen haben. »<sup>41</sup>

Das Kreuz Christi steht vor Sundar Singhs Augen als die grosse Offenbarung der göttlichen Liebe. Aber diese Liebesoffenbarung beschränkt sich keineswegs auf seinen Opfertod auf Golgatha, sondern umfasst das ganze Leben Christi, von der Geburt in Bethlehem bis zum letzten Gebetsseufzer am Kreuz. « *Tota vita Christi crux fuit et mar-*



*tyrium* » — dieser feine Gedanke der *Imitatio Christi*<sup>42</sup> begegnet uns beim Sâdhu immer wieder. « Christus hing dreiunddreissig Jahre am Kreuz. »<sup>43</sup> Christus selbst spricht zum Sâdhu in der Ekstase: « Als ich Mensch wurde und das schwere Kreuz zur Erlösung der Menschen auf mich nahm, trug ich es nicht nur in den sechs Stunden vor meinem Tode oder in den drei Jahren meiner öffentlichen Wirksamkeit, sondern während der dreiunddreissig Jahre meines Lebens. »<sup>44</sup> Dieses lebenslange Leiden Christi liegt nach der eigenartigen Auffassung des Sâdhu darin, dass der ewige Gottessohn in einer ihm wesensfremden Welt, in der unreinen Atmosphäre der Sünde weilen musste. Christus spricht:

« Wie es einem reinlichen Menschen schwer ist, einige Minuten an einem schmutzigen, übelriechenden Orte zu weilen, so ist es für jene, welche in Gemeinschaft mit Gott leben, sehr schwer, mitten im Sündenschmutz zu weilen . . . Wie schwer und bitter musste da nicht das Kreuz für mich sein, der ich heilig bin und die Quelle der Heiligkeit, als ich mehr denn dreiunddreissig Jahre unter Sündern leben und ständig mit ihnen zusammensein musste. Ein Mensch vermag das nicht recht zu verstehen und zu beurteilen. »<sup>45</sup>

Jesus Christus ist für den Sâdhu der Erlöser und Mittler im eigentlichen Sinne des Wortes. Die Auffassung der liberalen Theologie, nach der Jesus von Nazareth ein Evangelium ohne Heilsmittlerschaft verkündet und den direkten Zugang der Menschenseele zum Vater gelehrt habe, wird von ihm ausdrücklich abgewiesen. « Weder die griechische noch die indische Philosophie hat uns etwas von unserem himmlischen Vater gelehrt. Buddha, der ein grosser Lehrer war, sagte nie ein Wort vom Vater. Darum ist es töricht, zu sagen, dass die Menschen direkt zu Gott gehen können, ohne einen Wegweiser. »<sup>45b</sup> Das Lieblingsargument, welches die moderne Theologie gegen die herkömmliche Erlösungslehre verwendet, Jesu Gleichnis vom verlorenen Sohn, ist dem Sâdhu ein Beweis für die Notwendigkeit einer Heilvermittlung. Paul Wernle sagt sehr entschieden (vom rein geschichtlichen Standpunkt aus vielleicht richtig): « Im verlorenen Sohn steht weder Mittler noch Sühnopfer, im 'Unser Vater' bei der Bitte um Vergebung weder 'im Namen Jesu'

noch ‚um des Blutes willen‘; wer solches hinzuergänzt, der fälscht . . . Der Hunger nach objektiven Garantien, an welche die Seele sich klammern kann, liegt Jesus fern. Dafür hat er etwas weit Besseres: Gott selbst, als Vater vom Kinde *unmittelbar* ergriffen und festgehalten. »<sup>46</sup> Der Sâdhu sucht merkwürdiger Weise diesen Einwand gerade mit Jesu Gleichnis zu parieren. Mag seine Auslegung auch geschichtlich anfechtbar sein, so ist sie doch lehrreich und für die systematische Fragestellung bedeutsam.

« Eines Tages kam ein Pastor zu mir und sagte: ‚Denken Sie an das Gleichnis vom verlorenen Sohne! Er brauchte keinen Mittler, keinen Erlöser. Er ging direkt zu seinem Vater.‘ Da sagte ich ihm: ‚Beachten Sie, dass der verlorene Sohn zuerst in Vereinigung mit seinem Vater war. Es war nicht so arg lange, seit er vom Vater weggegangen war. Er kannte den Weg zurück, denn er hatte vorher mit seinem Vater zusammen gelebt. Darum brauchte er keinen Wegweiser. Dieses Gleichnis bezieht sich auf die gläubigen Christen. Es kann sein, dass sie in ihren geistigen Leben verkümmern und einige Zeit lang vom Herrn fortgehen, aber sie wissen den Weg zurück. Das Gleichnis gilt nicht von den Heiden noch auch von den vielen Namenchristen, welche den Weg zum Vater nicht kennen. »<sup>47</sup> (Der Fehler dieser Auslegung liegt darin, dass sie den Schwerpunkt des Gleichnisses verschiebt und einen nebensächlichen Punkt herauskehrt. Das Entscheidende im Gleichnis — es handelt sich um eine Parabel und nicht um eine allegorische Erzählung — ist nicht die Auffindung des Rückweges nach dem Vaterhaus, sondern die freudige Aufnahme des reuigen Sohnes und seine Bevorzugung gegenüber dem älteren treuen Sohne.)

Christi Leben auf Erden ist für den Sâdhu volle geschichtliche Wirklichkeit. Seine Geburt im Stalle zu Bethlehem, sein Wandern durch die jüdische Heimat, sein Tod auf Golgatha sind ihm Tatsachen im vollen, buchstäblichen Sinne. Eine Verflüchtigung der ‚Heilsgeschichte‘ ins Psychologische und Metaphysische, wie wir sie bei manchen christlichen Mystikern finden, liegt ihm fern. Der Jesus von Nazareth, der über Palästinas Boden wanderte, ist ihm identisch mit dem ewigen Gottessohne und Heiland, der ihm bei der Bekehrung erschienen, und in dessen Himmel er in Stunden ekstatischer Entrückung immer wieder weilen darf. Gerade die Innigkeit, mit der er sich danach sehnte, das Heimatland Jesu zu besuchen, und die tiefe Liebe, die

ihn erfüllte, als er an den heiligen Stätten stand, zeigen unverkennbar die vollkommene Naivität des Sâdhu, die Unberührtheit von aller bibelkritischen Problematik. Sein Herz schlug höher bei dem Gedanken, dass derselbe Heiland, der ihm aus seinem Gebetsumgang so vertraut war, während seines irdischen Wandels dieses Stück Erde mit seinem Fusse berührte.<sup>48</sup>

Aber trotz diesem kindlichen Glauben, der nie daran denkt, das Band zwischen dem geschichtlichen Jesus und dem ewigen Christus zu lockern oder gar zu zerschneiden, ist der Sâdhu frei von jenem massiven Historismus, der für die ‚heilsgeschichtliche‘ Theorie mancher Theologen der Gegenwart kennzeichnend ist. Dies zeigt sich einmal in der zarten, spiritualistischen Auffassung des Kreuzestodes Christi, die sich scharf abhebt von der derben Bluttheologie abendländischer Christen. Sundar Singh scheut sich nicht, vom ‚geistigen, ewigen Blut Christi‘ zu sprechen,<sup>49</sup> das allein erlösende Kraft besitzt.

Auf die ausdrückliche Frage eines Schweizer Theologen: «Wie fassen Sie den Vers: „Das Blut Christi reinigt uns von aller Sünde“?» antwortete der Sâdhu: «Im geistigen Sinn. Diese Reinigung kann sich nur durch den Glauben vollziehen . . . Alles hängt vom Glauben ab. Nicht das Holz des Kreuzes hat wunderbare Kraft, von der Sünde zu heilen, sondern es ist ähnlich wie in der Geschichte von der ehernen Schlange: die, welche aufschauten, wurden geheilt, die andern, die sie verachteten und leugneten, starben. Alles hängt vom Gehorsam ab, vom Glauben. Die Heilung von der Sünde wird als Antwort auf den Glauben denen zuteil, die auf den Erlöser am Kreuz blicken.» Gegenüber Canon Streeter erklärte Sundar Singh: «Das Sühnopfer und das Blut, das unsere Sünden wäscht, bedeutet, dass wir in Christus eingepfropft werden, ich in ihn und er in mich. Der Zweig, der in den Baum eingepfropft wird, ist bitter, aber ist er ihm einmal eingepfropft, so fließt der süsse Saft des Baumes in den bitteren Zweig und macht ihn süss.»<sup>50</sup>

Weit wichtiger als diese stark spiritualistische, symbolistische Neigung des Sâdhu ist der Umstand, dass der Schwerpunkt seiner ‚Christologie‘ nicht in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart ruht. Nicht der geschichtliche Jesus steht im Mittelpunkt seines Denkens und Lebens,

sondern der lebendige Christus, d. h. der Christus, der seine göttliche Macht und Liebe ohne Unterlass bis zum heutigen Tage an den sündigen Menschenseelen erweist.<sup>51</sup> Die Offenbarung des lebendigen Christus, nicht die Kunde vom geschichtlichen Jesus ist es gewesen, die den Sâdhu zu seinem Jünger machte.

« Wenn man mich fragt: ‚Was hat dich zum Christen gemacht‘, so muss ich sagen: ‚Christus selbst hat mich zum Christen gemacht.‘ Als er sich mir offenbarte, sah ich seine Herrlichkeit und wurde überzeugt, dass er der lebendige Christus ist. » « Ich glaube nicht an Jesus Christus, weil ich von ihm in der Bibel gelesen habe — ich sah ihn und erlebte ihn und kenne ihn aus meiner täglichen Erfahrung. » « Nicht dadurch, dass ich das Evangelium las, sondern durch den, von welchem ich im Evangelium las, bin ich geworden, was ich jetzt bin. » « Schon vor meiner Bekehrung liebte ich seine Lehre; sie ist schön. Aber meine Zweifel wurden nicht beseitigt, bis ich inne ward, dass Christus lebt. »<sup>52</sup>

Aus dieser persönlichen Erfahrung heraus betont der Sâdhu unaufhörlich, dass Christus keine bloss geschichtliche Persönlichkeit ist, von der uns das Neue Testament Kunde bringt, sondern « eine lebendige Wirklichkeit, die erlebt werden muss, »<sup>53</sup> eine fortwirkende Macht, die des Menschen Herz ergreifen muss. « Christ sein bedeutet, Christum in sein Herz aufnehmen. » « Die Bibel erzählt uns von Jesus Christus, aber er lebt nicht in diesen Blättern, sondern in unsern Herzen. »<sup>54</sup> Eben deshalb, weil das allein Entscheidende die Berührung mit dem ewigen Christus ist, darum kann der ‚Heilsgeschichte‘ nur eine sekundäre Bedeutung im christlichen Leben zukommen. Nicht das Fürwahrhalten heilsgeschichtlicher Tatsachen ist die Grundlage der Herzengemeinschaft mit Christus, sondern umgekehrt die Herzengemeinschaft mit Christus ist die unentbehrliche Voraussetzung zum rechten Verständnis der Heilsgeschichte. In scharf pointierten, kühnen Sätzen, die für die Vertreter der theologischen Orthodoxie ein Stein des Anstosses sein müssen, spricht der Sâdhu diese seine Erkenntnis aus.

« Man muss die Bibel kennen. Ich liebe die Bibel; denn sie ist es, die mich zum Heiland geführt hat, zu dem Heilande, der von der Geschichte unabhängig ist. Denn die Geschichte



erzählt uns von der Zeit, aber Christus redet zu uns von der Ewigkeit. . . Von dem Gesichtspunkt der Geschichte ist es wichtig, die Bibel zu kennen. Aber selbst wenn die Bibel verschwände, könnte niemand mir meinen Frieden rauben; ich würde doch meinen Christus behalten. Die Bibel hat mich viele Dinge über Jesus gelehrt. Das grosse geschichtliche Faktum ist Christus selbst.»<sup>55</sup>

Auf die Frage: «Welchen Sinn geben Sie der Auferstehung? Betrachten Sie diese als eine Tatsache, die vor zweitausend Jahren geschehen ist, oder als eine solche, die noch für einen jeden von uns Bedeutung hat?» antwortete der Sâdhu: «Sie ist eine lebendige Tatsache. Wäre Christus nicht gestorben und würde er nicht leben, so hätte das Christentum der Welt um nichts mehr bringen können, als die anderen Religionen. Es ist der lebendige Christus, der das Christentum ausmacht.» Zu Canon Streeter sagte er: «Als ich Christi Grab sah, da war es offen, keine Gebeine lagen darin. Christus ist der lebendige Christus. Das Grab hat fast zweitausend Jahre lang also offen gestanden. Auch mein Herz ist dem Herrn geöffnet. Er lebt in mir; er ist der lebendige Christus, weil er im Leben der Christen fortlebt. Echte Christen sind nicht solche, die sich als Christen bekennen, sondern solche, die Christum besitzen.» In einer Schweizer Ansprache sagte er: «Viele Christen sind wie Maria, die Jesum liebte und die hinging, um ihn in seinem Grab zu sehen, als er von den Toten auferstanden war. Sie liebte Jesus von ganzer Seele, und doch, als sie ihn aus dem Grabe hervorgegangen sah, erkannte sie ihn nicht. Ihr Gesicht war verwirrt durch die Tränen, sie hatte vor ihren Augen gleichsam einen Nebel, der sie hinderte, ihn zu erkennen. So ist es auch für viele Christen; sie lieben Jesus, ohne in ihm den Heiland zu erkennen, der sich von den Toten erhob, den lebendigen Christus. Sie können ihn nicht erkennen wegen des Nebels der Sünde und des Irrtums; sie haben ihre Augen von Trauertränen voll. Aber wenn sie ihr Herz Christo öffnen, dann erkennen sie ihn.»<sup>56</sup>

Auch diese Betonung des ‚Ewigkeitscharakters‘ der ‚Heilsgeschichte‘ (wie man ganz paradox formulieren kann) teilt der Sâdhu mit Luther. Auch Luther wird nicht müde, unter Berufung auf das Wort des Hebräerbriefes (3, 18): «Christus gestern, heute, derselbe auch in Ewigkeit,» den (für seine orthodoxen Epigonen höchst ketzerischen) Gedanken zu verfechten, dass Gottes Heilstat am Menschen eine ewige Tat, «ein ewiges Heute» ist, nicht eine blosse geschichtliche Tatsache, dass sie ‚von Ewigkeit her im heimlichen Ratschluss geschehen‘ ist, dass Christus ‚vor Gottes

Augen' von Ewigkeit her, ‚ehe der Welt Grund gelegt war', erwürgt ist für die Sünden der Welt.<sup>57</sup> Eben darum, weil es sich um eine ewige, innergöttliche Tatsache handelt, welche durch das geschichtliche Faktum nur ‚sichtbar' dargestellt wird, darum ist für Luther Christi Geburt, Tod und Auferstehung ‚nicht allein ein alt Liedlein von einer Geschichte, so sich vor fünfzehnhundert Jahren zugetragen', sondern ‚mehr denn eine Geschichte, so einmal geschehen ist, nämlich auch ein Geschenk und Gabe, so ewiglich bleibet'.<sup>58</sup>

Sundar Singh geht jedoch über Luther hinaus, dadurch, dass er wie viele christliche Mystiker das Weilen und Wirken Christi in der menschlichen Einzelseele über das Weilen und Wirken Christi in seiner irdischen Erscheinung stellt. Nicht die Geschichte, sondern das fromme Innenleben ist Christi eigenste Offenbarungssphäre, sein heiligstes Wirkungsbereich. «Das Herz ist der Thron für den König der Könige.» Darum ist «der Leib der Jungfrau, in dem Christus Gestalt annahm, nicht so gesegnet, wie das Herz des Gläubigen, in welchem er für immer wohnt und das er zu einem Himmel macht.»<sup>59</sup> Dieses Hinausschreiten über die Heilsgeschichte zur unmittelbaren seelischen Gewissheit ist keine Umdeutung der geschichtlichen Heilstatsachen in Symbole innerer Vorgänge, geschweige denn eine eigentliche Leugnung, es ist nichts anderes als ein Emporsteigen von dem blossen Fürwahrhalten zur persönlichsten Herzerfahrung, von der Vergangenheit zur unmittelbaren Gegenwart, vom raum-zeitlichen Geschehnis zur ewigen, göttlichen Wirklichkeit.

Christus lebt und wirkt ewig; aber dieser ewige Christus ist kein anderer als der Jesus, der auf Erden wandelte. In einem schönen Worte spricht der Sâdhu das uralte christliche Bekenntnis aus: «Christus gestern, heute, derselbe auch in Ewigkeit.»

«Mit demselben Finger, mit dem Gott den verdammenden Urteilspruch über Belsazar an die Wand schrieb, schrieb Jesus die verborgenen Sünden der Männer auf die Erde, welche, blind gegen ihre eigene Sünde, das Weib, das sie auf frischer Tat des Ehebruchs ergriffen,

gerichtet haben wollten, sodass einer nach dem andern still und unbemerkt hinwegschlich, beschämt und gerichtet. Mit demselben Finger zeigt Jesus auch heute in der Stille seinen Knechten ihre Sünden und ihre Wunden. Mit demselben Finger heilt er auch alle, die sich aufrichtig zu ihm bekennen. Mit demselben Finger wird er seine Kinder aus dieser Welt in die andere leiten, und sie werden sich an ihn halten, wie kleine Kinder mit ihrem Händchen ihres Vaters Finger umklammern, um sich von ihm führen zu lassen. »<sup>60</sup>

So wird uns denn verständlich, warum Sundar Singh in seinen Ansprachen mit solchem Nachdruck den Glauben an Christi Gottheit betont, d. h. den Glauben an den lebendigen Christus, welcher der Heiland und Herr der Seelen ist. Im Vergleich zu der ganz persönlichen Berührung der Seele mit dem ewigen, göttlichen Heilande ist die Hochschätzung des Menschen Jesus als eines religiösen Lehrers und sittlichen Vorbildes etwas Dürftiges und Armseliges. In seinen europäischen Ansprachen übt darum der Sâdhu stets Kritik an der modernen, rationalistisch-moralistischen Jesusauffassung, welche die Eigenart der christlichen Religion aufzulösen droht, und stellt ihr die ganze Wucht seiner persönlichen Christuserfahrung gegenüber.

« Christus will uns nicht nur belehren, nicht nur ein Vorbild sein, er will in uns leben, will für uns die Quelle eines neuen Lebens sein. » « Christus redet nicht nur von den geistigen Gaben, sondern er gibt sie uns. » « Das wissen alle diejenigen, die ihn als Heiland und Versöhner annehmen und aus Erfahrung kennen. » « Es ist nicht wahr, wenn jemand sagt: Christus ist nur ein grosser Mann, ein Prophet, er kann uns nicht helfen. Nein, er ist unser Heiland und ist immer bei uns bis an das Ende der Welt. Wir können sagen: Er rettet Sünder von innen und aussen, von innen, indem er uns neues Leben gibt, von aussen, indem er uns schützt und schirmt, und uns schliesslich in unsere himmlische Heimat führt. »<sup>61</sup> « Ein grosser Mann kann nicht sagen: ‚Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende‘, nur Christus konnte so sagen; er ist vom Himmel herabgestiegen, er ist nicht fern, er ist bei uns. » « Viele kommen nie in persönliche Berührung mit Christus. Sie kennen ihn als guten Meister, sie ehren seinen prächtigen Charakter, seine Reinheit, aber sie vermögen seine Gottheit nicht zu sehen. » « Es gibt viele, die Christum nur aus der Theologie kennen oder unter einem geschichtlichen Gesichtspunkt. Sie haben nicht Zeit, um mit ihm umzugehen, und sie kennen ihn nicht. Deshalb wagen sie es, seine Gottheit zu leugnen. Es ist ihnen unmöglich, die Gottheit Christi in Jesus zu sehen. Aber frage die, welche mit ihm leben, wer Jesus

Christus ist. Der lebendige Christus hat ihr Leben in einer so wunderbaren Weise verwandelt, dass sie auf Erden schon im Himmel weilen.»<sup>62</sup>

«Die Gottheit Christi und die Erlösung sind fundamentale Dinge. Ohne das hat das Christentum keine Botschaft mehr; es ist dann nicht mehr als eine Sittenlehre wie der Buddhismus. Man kann keine bessere sittliche Persönlichkeit finden als Buddha, und doch ist seine Seele unbefriedigt.» «Ich habe den Hinduismus studiert, ich glaube, dass, wenn wir nur Christi Kleider empfangen — seine äussere Person — und sein innerstes Wesen — seine Gottheit — verwerfen, so ist diese Art Christentum nicht besser als der Hinduismus. Ihr mögt das heissen, wie ihr wollt: Rationalismus, neue Theologie oder neue Religion — es hat keinen Wert, es ist schlimmer als das Heidentum.»<sup>63</sup>

Wie alle grossen christlichen Persönlichkeiten ist Sundar Singh ein leidenschaftlicher Anwalt der Gottheit Christi. In der Art, wie er die zentrale Wahrheit des Christentums vertritt, berührt er sich wieder eng mit Luther. Auch dieser kann nicht genug hervorheben, dass Christus der Vergebung und Seligkeit schenkende Heilandgott ist, nicht ein blosser menschlicher Lehrer und Gesetzgeber, nicht ein bloss menschliches Vorbild der sittlichen Nacheiferung; darum «verlieren jene, welche die Gottheit Christi anfechten und verleugnen, das ganze Christentum und werden stracks eitel Heiden und Türken.»<sup>64</sup>

Aber was Sundar Singh's 'christologische' Auffassung von der Christologie Luthers unterscheidet, das ist sein Dringen auf den Gebetsumgang mit Christus. Das Wort der Schrift genügt nicht; die Bibel allein kann niemand zum Glauben an Christum führen. Schon Guru Nânak hatte gesagt: «Die *paṇḍita* (Gelehrten) lesen die *purāṇa* (die heiligen Schriften), aber sie wissen nicht Gott in ihrem Herzen zu finden.»<sup>65</sup> Dasselbe sagt Sundar Singh von den Christen in Bezug auf die Bibel: «Viele Christen können Christi köstliche, lebenspendende Gegenwart nicht als Wirklichkeit empfinden, weil für sie Christus nur in ihren Köpfen oder in ihren Bibeln lebt, aber nicht in ihren Herzen.»<sup>66</sup> Nur der, welcher Christum im Gebet in sein Herz aufnimmt, kann zur Ueberzeugung von Christi Gottheit gelangen. Nur der, welcher betend mit Christus in lebendige Berührung gekommen ist



und seine Barmherzigkeit und Wundermacht erfahren hat, wer ihn also als seinen Heiland ‚persönlich kennt‘, nur der ist imstande, zu glauben, dass dieser Heiland derselbe ist wie der Mensch, der in Palästina lebte und litt.

« Allein diejenigen, welche mit ihm im Gebet leben, wissen, dass er der menschgewordene Gott ist, der in die Welt gekommen ist, die Sünder zu erlösen. » « Niemand kann verstehen, wer Jesus Christus ist, es sei denn, dass er mit ihm lebt. Nur wenn wir durch das Gebet in Gemeinschaft mit ihm leben, wird er sich uns offenbaren können. » « Es ist ein grosser Unterschied, ob man ‚etwas von Jesus Christus weiss‘ oder ob ‚man ihn selbst kennt‘. » « Nur die Dinge kennen, welche sich auf Christus beziehen, ist nutzlos, man muss ihn selbst kennen. Wir können verstehen, was man von ihm sagt, wenn wir Bücher lesen, aber ihn selbst können wir nur durch Gebet kennenlernen. Auch ich kannte die Dinge, die sich auf ihn beziehen, aber das nützte mir nichts. Erst als ich zu beten begann, wurde er mir offenbar. »<sup>67</sup>

« Als einem meiner indischen Freunde vor einigen Monaten eine Narzisse gezeigt wurde, war er sehr erstaunt. Er wusste eine ganze Menge über diese Blume; er hatte viel über sie gelesen, er kannte ein Gedicht von Wordsworth über Narzissen, aber er selbst hatte niemals eine Narzisse gesehen und erkannte sie nicht, als sie ihm gezeigt wurde. So ist es gut möglich, dass viele Leute eine ganze Menge von Christus wissen, ohne ihn erkannt zu haben. Die ihn aber erkannt haben, werden Frieden und Freude, Glückseligkeit und Heil finden. »<sup>68</sup>

Christus spricht: « Wenn du mit einem Blindgeborenen von verschiedenen Farben redest, rot, blau, gelb und deren Variationen, so hat er keine Auffassung von ihrer Pracht und Schönheit und ist ganz ausserstande, sie zu schätzen, denn er weiss nur von ihnen, kennt ihre verschiedenen Namen, aber er kann niemals einen rechten Gedanken von den verschiedenen Farben haben, bis seine Augen geöffnet werden. Die Farben sind ihm in der Tat ganz fremd. Ebenso ist es mit den Augen des Geistes. Ein Mann kann so gelehrt wie nur möglich sein — bevor er nicht sein geistliches Gesicht erlangt hat, kann er mich nicht kennen, noch meine Herrlichkeit schauen, noch verstehen, dass ich der menschgewordene Gott bin. »<sup>69</sup>

« Mit unseren Augen können wir viele Dinge sehen; wir sehen auch die Augentropfen, welche die Augen heilen; sie sind in einem Glase. Aber wenn sie in die Augen hineingeträufelt sind, können wir sie nicht mehr sehen. Wir fühlen, dass sie uns gut getan haben, aber wir sehen sie nicht mehr. Man kann sagen: ‚Ich habe die Medizin in meinen Augen und sehe sie nicht.‘ Als Christus in Palästina in einem fleischlichen Leibe weilte, haben ihn viele Leute gesehen; aber heute, da er in unsern Herzen weilt, sehen wir ihn nicht. Wie eine Medizin

reinigt er unsere geistige Sehfähigkeit von aller Art Sünde. Obgleich wir ihn nicht sehen können, werden wir erlöst; wir wissen es, denn wir fühlen Gottes Gegenwart in unserm Leben. Wir können nicht sagen, dass wir sie ‚physisch‘ empfinden; diese Empfindung ist kein Gefühl, keine Erregung; mit: ‚Fühlen‘ will ich sagen, dass wir die Gegenwart Christi wirklich inne werden. »<sup>70</sup>

So wächst der Glaube an Christi Gottheit aus der unmittelbaren Herzenserfahrung heraus. Wer im Gebet mit dem ewigen Heiland vertraut geworden ist, wer betend Christi liebeerfülltes Menschenantlitz schauen durfte, ist imstande, diese ungeheure Paradoxie zu bejahen, dass der ewige Heilandgott, der Erlöser der menschlichen Seele, aus seiner Unendlichkeit in die raum-zeitliche Endlichkeit herabgestiegen ist. Aber es gilt, nicht an dieser menschlichen Erscheinung zu haften, sondern von ihr emporzusteigen in die Himmelswelt. Wie für den Völkerapostel, der auf dem Wege nach Damaskus das Antlitz des erhöhten Herrn schauen durfte, so gelten auch für Sundar Singh die Worte: « Wenn wir ihn dem Fleische nach gekannt haben, von nun an kennen wir ihn nicht mehr. Siehe, das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden » (2. Kor. 5, 17).

Wie die ‚Christologie‘ des Sâdhu, so ist auch seine Trinitätsauffassung durch seine persönliche Heilserfahrung bestimmt. Die rein metaphysische Auffassung der Trinität, welche dogmatische Gültigkeit in der katholischen Kirche erlangte, hat nur die innergöttlichen Lebensvorgänge im Auge. Die Wirksamkeit Gottes nach aussen ist für sie einheitlich, sodass die Werke der Erlösung und Heiligung dem Sohne und Geiste nur zugeschrieben (‚appropriert‘) sind. Die ältere Trinitätsauffassung hingegen ist die ‚heilsökonomische‘, die im Sohne Gottes Offenbarung in der Geschichte, im Geist Gottes Wirken in der Einzelseele schaut. Sundar Singh, dem diese dogmengeschichtlichen Feinheiten wohl unbekannt sein dürften, hat unbewusst diese altchristliche heilsökonomische Trinitätsauffassung zu seiner eigenen gemacht. Er kleidet seine Anschauung von der Trinität in ein schönes Gleichnis, das den verschiedenen Trinitäts-



Sâdhu Sundar Singh und Erzbischof Söderblom.





gleichnissen der Kirchenväter als ebenbürtig zur Seite zu stellen ist.

Christus spricht zu ihm: « Ich und der Vater und der Geist sind eins wie Wärme und Licht in der Sonne, obgleich Licht nicht Wärme ist und Wärme nicht Licht. Beide sind eins, aber ihre Offenbarung ausserhalb der Sonne geschieht auf verschiedene Weise. In gleicher Weise gehen ich und der heilige Geist, indem wir vom Vater ausgehen, der Welt Licht und Wärme. Die Taufe des Geistes verbrennt wie Feuer alle Art von Sünde und Schlechtigkeit in den Herzen der Gläubigen und bereitet sie für den Himmel zu, indem es sie reinigt und heiligt. Ich, der ich das wahre Licht bin, ziehe die Sünder aus dem Abgrund der Finsternis, leite sie auf den rechten Weg und führe sie zu der Seligkeit des Himmels. Dennoch sind wir nicht drei, sondern einer, wie die Sonne eine ist, nicht drei. » Der Sâdhu führt das Bild weiter aus: « Wenn ich in der Sonne sitze, so geniesse ich nicht zuerst ihre Wärme und dann ihr Licht, sondern ich geniesse beides auf einmal. Niemand kann deshalb sagen, dass das Sonnenlicht und die Sonnenwärme dasselbe sind. Die Sonne kann die Menschen und die Natur erwärmen, während gleichzeitig ihr Licht durch Wolken verborgen ist. In der Winterkälte kann die Sonne klar scheinen, ohne dass man etwas von ihrer Wärme merkt. Licht und Wärme sind nicht dasselbe. Aber gewöhnlich ist es so, dass wir, wenn die Sonne ihre Strahlen über uns ergiesst, von der Wärme und dem Licht zugleich durchströmt werden. »<sup>71</sup>

Gerade dieses Gleichnis zeigt, welch wunderbare Fähigkeit der Sâdhu besitzt, die tiefsten Mysterien des christlichen Glaubens zu veranschaulichen. Wie wenige Bilder und Begriffe der altkirchlichen Theologen, erweckt in uns dieses schlichte Gleichnis eine Ahnung von dem Geheimnis des dreieinigen Gottes und lehrt uns, (um mit den majestätischen Worten der römischen Sonntagspräfation zu reden), « *ut in confessione verae sempiternaeque Deitatis et in personis proprietates et in essentia unitas et in maiestate adoretur aequalitas* » (dass angebetet werden soll im Bekenntnis der wahren und ewigen Gottheit in den Personen die Besonderheit und im Wesen die Einheit und in der Majestät die Gleichheit).

#### 4. Das Heil.

« Christus ist Gottes Ebenbild, ein Bild, nach dem Gott den Menschen schuf. Er ist das wahre Ebenbild, in den andern

Menschen ist dieses Bild nur unvollkommen und getrübt.»<sup>72</sup> In dem Sünder ist dieses ‚Abbild‘ des ewigen Schöpfers entstellt und verunreinigt, aber keineswegs ausgelöscht. Auch der gefallene Mensch trägt noch die göttlichen Adelszüge in seiner Seele. Die Sünde bedeutet nur ein Erblassen, ein Verzerren dieser Adelszüge, aber sie entbehrt der Selbständigkeit und Realität.

«Die Sünde ist nichts Erschaffenes, das in sich selbst das Sein hätte. Sie ist nur ein Zustand der Irre und des Verderbens. Das Licht hat ein Sein, aber die Finsternis hat kein eigenes Sein. Sie ist nur das Fernsein des Lichtes. In gleicher Weise hat die Sünde und das Böse kein besonderes Sein für sich, sondern das Fernsein des Guten oder der Gegensatz zum Guten ist in sich selbst böse.» Das Wesen des Bösen ist in der Verkehrtheit des menschlichen Willens zu sehen. «Sünde ist der Name für die Tat der Auflehnung gegen Gottes Willen und der Ausübung des eigenen Willens »<sup>73</sup>

Es ist höchst merkwürdig, die neuplatonische Sündenlehre, die von Origenes, dem Areopagiten, Augustinus, Thomas und Meister Eckart übernommen wurde, in der religiösen Vorstellungswelt dieses ‚naiven‘ indischen Christusjüngers wiederzufinden. Nicht nur die Terminologie, sondern auch das Bild von Licht und Finsternis entstammt der neuplatonischen Mystik, die im Christentum Heimatrecht erlangte.<sup>74</sup>

Noch in einem anderen schönen Gleichnis sucht Sundar Singh zu zeigen, dass die Sünde nichts Selbständiges, sondern nur Störung, Hemmung und Unterbrechung des normalen Gottesverkehrs ist. «Als ich von Amerika nach Australien fuhr, gab es eines Tages keine drahtlose telegraphische Nachricht, denn ein Sturm hatte die Atmosphäre so erschüttert, dass keine Nachricht befördert werden konnte. So erschüttert die Sünde die geistliche Atmosphäre und wir können Gottes Stimme nicht hören.»<sup>75</sup>

Verrät die Auffassung des Sâdhu von der Sünde die Negativität des mystischen Sündenbegriffes, so ist sein Heilsgedanke durch und durch evangelisch. Der Hymnus auf die *gratia sola*, den Augustinus und Luther angestimmt haben, erklingt voll und rein aus der Predigt des Sâdhu. Das

Heil ist ein reines, unverdientes Gottesgeschenk, ungeschuldete Gottesgnade. Mit einer Energie, die an Luther erinnert, verkündet der Sâdhu in seinen Ansprachen immer wieder, dass eigene Werke niemals imstande sind, das Heil, die Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung vor Gott, den Frieden der Seele zu erwerben. Er hatte selbst in seiner Jugend erfahren, dass die grössten eigenen Anstrengungen um das Heil völlig vergeblich seien.

« Wie können wir von Sünden frei werden? Durch unsere eigenen Anstrengungen? Das ist nach meiner Erfahrung unmöglich. Meine Religion lehrte mich, dass ich durch meine eigenen Werke gerettet werden sollte. Es war zweifellos eine gute Lehre, aber eine Lehre kann uns nur etwas lehren, sie kann uns nicht aus der Sünde empor heben. Ich wollte gut sein, ich hatte den Wursch, das Gute zu tun, aber ich hatte nicht die Kraft dazu . . . Ein Sünder kann nur dadurch gerettet werden, dass er sein Herz Jesus Christus gibt, nicht jedoch durch seine eigenen Anstrengungen. Ein Stück Kohle ist ein schwarzer Klumpen. Durch Waschen und Reiben können wir seine Schwärze nicht entfernen. Ob wir es auch eine Zeit lang im Wasser liegen lassen — wenn wir es herausnehmen, ist es so schwarz wie zuvor. Genau so ist es mit dem menschlichen Herzen. Es ist mit der Sünde verwachsen und darum unrein. Wie wir uns auch anstrengen, um es durch Fasten und Selbstkasteiung zu reinigen, das Herz bleibt unrein. Werfen wir es aber ins Feuer des Wortes und Geistes Jesu Christi, geben wir es ihm, der mit Feuer tauft, so werden wir rein. »<sup>76</sup>

Christus spricht: « Für Adam und Eva waren die Feigenblätter nicht genügend, um sie zu decken. Es mussten Röcke und Felle gemacht werden. Gute Werke der Menschen sind solche ungenügenden Feigenblätter. Was sie decken kann, um dem künftigen Zorn zu enttrinnen, ist allein das Kleid meiner Gerechtigkeit. »<sup>77</sup>

« Eine Menge Leute, besonders solche, die den Heiland nicht empfangen haben, sagen: ‚Tue das Gute, so wirst du erlöst.‘ Wenn wir aber die Wahrheit sagen sollen, so müssen wir anerkennen, dass wir, als wir auf eigene Faust und auf eigenen Wegen die Erlösung suchten, kein Glück hatten. Wer sagt, dass der Mensch sich selbst erlösen könne, gleicht einem Manne, der neben einem Brunnen steht mit einem Stück Seil in der Hand und zu einem, der in den Brunnen gefallen ist, sagt: ‚Komm hierher und nimm das Seil, so werde ich dich retten.‘ Aber der im Brunnen drin liegt, sagt natürlich: ‚Wäre ich imstande, hinaufzukommen, so brauchte ich wohl kein Seil. Was bist du für ein Tor, der du so sagst...‘ Genau so ist es mit denen, die sagen: ‚Du kannst durch gute Werke erlöst werden.‘ Die kommen nicht voran, die werden nicht erhört. Jesus Christus hat uns einen anderen Weg gewiesen.

Er ist herabgekommen dorthin, wo wir sind, und hat uns seine Hand gereicht, um uns aus dem Verderben emporzuziehen. »<sup>78</sup>

«Ich besuchte einmal einen Freund. Er nahm ein Eisenstück hervor, welches das wunderbare Vermögen hatte, Metall an sich zu ziehen. Er führte das Eisenstück, das ein Magnet war, über den Tisch, wo er Gold, Silber und Eisen hingelegt hatte. Als der Magnet in die Nähe des Eisens kam, zog er dieses an sich, während er das Silber und Gold, das doch viel höheren Wert hatte, nicht heranziehen konnte. Dieser Vorgang erinnerte mich an das, was Jesus sagt: 'Ich bin nicht gekommen, um Gerechte zu berufen, sondern Sünder.' Der, welcher sich selbst als gerecht ansieht und sich selbst genug ist in dem Glauben, keinen Erlöser zu brauchen, der wird sich selbst überlassen; Jesus Christus kann ihn nicht an sich ziehen. »<sup>79</sup>

Das Heil, das der Mensch von dem barmherzigen Gott als reines Geschenk ohne alles eigene Bemühen erlangt, ist die Vergebung der Sünde. Aber die Vergebung oder gar nur die Bedeckung einzelner Tatsünden, kann unmöglich das volle, bleibende, überschwängliche Heil bedeuten. Es genügt nicht, die mannigfachen Schösslinge des Sündenbaumes abzuschneiden, es gilt seine Wurzeln zu entfernen und das ganze Erdreich, in dem er steht, umzugraben. Heil und Erlösung ist darum etwas viel Umfassenderes als Sündenvergebung, Heil und Erlösung bedeutet radikale Ertötung des Bösen, Erneuerung des ganzen Menschen, Wiedergeburt.

«In einem Dorfe lebte ein Mädchen. Jeden Tag fegte sie die Spinnewebe aus ihrem Zimmer hinweg. Als sie eines Tages wiederum damit beschäftigt war, dachte sie über sich selbst nach und betete also: 'Herr, wie ich jetzt mein Zimmer reinige, so reinige du mein Herz von aller Sünde.' Da vernahm sie eine Stimme, die sprach: 'Kind, was nützt es dir, nur die Spinnewebe täglich zu entfernen? Besser ist es, die Spinne zu töten, welche die Gewebe spinnt. Wenn du die Spinne tötest, gibt es keine Spinnewebe mehr.' Ebenso genügt es nicht, dass uns unsere täglichen Sünden vergeben werden, sondern es gilt das Wort des Apostels: 'So leget nun von euch ab den alten Menschen.' Die Katholiken legen grossen Wert auf die Vergebung der Sünden durch die Absolution; aber die Krankheit, welche die Wurzel der Sünde ist, wirkt trotzdem weiter. Die Sünde ist nicht nur eine gewöhnliche Krankheit, sondern eine ansteckende; wenn aber die Sonne der Gerechtigkeit scheint, sterben die Krankheitskeime ab. »<sup>80</sup>

«Manche denken sich, das Heil in Christo sei die Vergebung unserer Sünden, und das ist es auch zum Teil. Allein das ganze, vollkommene Heil ist Freiheit von der Sünde, nicht bloss Ver-



gebung der Sünde. Jesus Christus ist gekommen, nicht nur, um Sünden zu vergeben, sondern um uns von Sünden frei zu machen. So empfangen wir durch Christus eine neue, uns von Sünden befreiende Lebenskraft. Wir gleichen dem wilden Pfropfreis, das auf den Stamm eines guten Baumes eingepropft wird und kraft des ihm zufließenden neuen Lebenssaftes gute Früchte bringen kann . . . Durch Christus selig werden heisst: durch ihn neues Leben empfangen, ein neuer Mensch werden. Gerettet werden besteht nicht bloss darin, dass wir Vergebung der Sünden empfangen, sondern vor allem darin, dass wir durch die von Christus uns zufließende Kraft des neuen Lebens von Sünde frei werden. »<sup>81</sup>

So legt Sundar Singh das Schwergewicht bei der Erlösung nicht auf die Sündenvergebung, sondern auf das neue Leben in der innigsten Christusgemeinschaft. Seine Heilsauffassung trägt darum mehr katholisches als lutherisches Gepräge. Das Verhältnis von Glaube und guten Werken hingegen beschreibt der Sâdhu genau so wie Luther. Erst dadurch, dass der Mensch im Glauben die Gemeinschaft mit Christus und in ihr Friede und Freude und Seligkeit erlangt, wird er fähig, Werke der Liebe und Gerechtigkeit zu vollbringen. Erst wenn das sündige Herz durch Gottes Erlösungswunder gut geworden ist, vermag der Mensch wahrhaft gute Werke zu wirken. So lange aber das Herz nicht gereinigt und erneuert ist, sind alle vermeintlichen guten Werke nur gleissender Schein und Trug. Wie Luther, so gebraucht auch der Sâdhu mit besonderer Vorliebe das Gleichnis vom guten und schlechten Baum, um die immanente Notwendigkeit zu veranschaulichen, mit welcher der gottgeschenkte Glaube Werke der Liebe erzeugt.

« Ein schlechter Baum kann keine guten Früchte tragen, weil er von Natur schlecht ist. Der schlechte Baum kann nur dann gute Früchte bringen, wenn er als Pfropfreis in einen edlen Baum eingepropft wird; dann wird seine Naturbeschaffenheit durch den Lebenssaft des edlen Baumes umgewandelt und veredelt. Ebenso kann der Sünder nichts Gutes tun, weil seine Natur, seine innere Beschaffenheit nicht gut ist. Er kann es nur, wenn diese innere Beschaffenheit eine andere wird, und sie wird es nur dadurch, dass er sich durch den Glauben in Christus einpropfen lässt. Wenn er durch einen lebendigen Glauben in Christus eingepropft ist, so ist er ein neuer Mensch, der auch einen neuen, guten Wandel führen kann und muss. » « So sehr ein Sünder

auch wünscht, gut zu sein, wird er doch nur sündige Früchte tragen. Aber wenn er durch Busse und Glauben in Christus eingepflanzt ist, stirbt seine alte Sündennatur und es entsteht in ihm eine neue Kreatur. »<sup>82</sup>

Die Erneuerung des Herzens durch die erlösende Gottesgnade ist die Grundlage alles sittlichen Wirkens. Darin liegt auch für den Sâdhu der entscheidende Unterschied zwischen christlicher und natürlicher Ethik, ja zwischen der christlichen Religion und den meisten ausserchristlichen Religionen.

Christus spricht: «Die Sittenlehrer der Welt sagen: ‚Tue Gutes, so wirst du gut.‘ Aber ich sage: ‚Werde zuerst selbst gut.‘ Die guten Werke kommen von selbst, wenn das Herz gut und erneuert ist. »<sup>83</sup>

«Sind nicht alle Religionen darin einander ähnlich, dass sie das Gute predigen? Gewiss, und doch besteht ein grosser Unterschied. Die nichtchristlichen Religionen sagen: ‚Tue so viel gute Taten, als du kannst, und du wirst schliesslich selber gut werden.‘<sup>84</sup> Das Christentum aber lehrt gerade umgekehrt: Werde selbst gut, dann wirst du das Gute tun können; denn das Gute wächst naturgemäss aus einem guten Herzen heraus. Zuerst muss sich das Herz wandeln. »<sup>85</sup>

Sundar Singhs Worte muten wie Lutherzitate an. Trotzdem er nie eine Zeile von dem deutschen Reformator gelesen und nur indirekt von ihm in protestantischen Missionsanstalten seines Heimatlandes gehört hat, stimmt er in seiner Anschauung bis aufs Wort mit Luther überein.

«Die Schrift lehrt, dass niemand Gutes zu tun vermag, er sei denn selber zuvor gut; so wird er nicht durch gute Werke gut, sondern die Werke werden durch ihn gut. Er wird aber gut durch das Bad der Wiedergeburt und sonst in keinem Wege. Das meint Christus Mt. 7, 18: Kein böser Baum trägt gute Frucht und kein guter Baum trägt böse Frucht. Darum macht den Baum entweder gut oder böse, so werden die Früchte auch danach. » «Also natürlich der Baum Früchte trägt, so natürlich folgen dem Glauben gute Werke, und gleich wie keine Not ist, dem Baume zu gebieten, dass er Früchte trage, also ist dem Gläubigen kein Gebot gesetzt, ist ihm auch kein Nötigen dazu, dass er Gutes tue, sondern er tut's von ihm selber frei und ungezwungen. » «Christi Lehre ist nicht vom Tun und Lassen, sondern vom Werden; dass es heisse, nicht neue Werke getan, sondern zuvor neu geworden . . . Es muss zuvor der Baum neu sein und die Wurzel gut und rechtschaffen, sollen anders die Früchte und Werke gut werden. »<sup>86</sup>

Ist der Mensch durch Gottes Gnade innerlich verwandelt worden, dann vermag er das Höchste und Grösste in der wirkenden Liebe zu vollbringen. Aber der Mensch ist nicht nur berufen, eine neue Kreatur zu werden, sondern ein Ebenbild Christi, das Gott ähnlich ist. Der Heilsgedanke des Sâdhu gipfelt im mystischen Vergottungsgedanken — freilich einem Vergottungsgedanken, welcher die gefährlichen Klippen des Pantheismus vermeidet.

« Es gibt im Osten auf Bäumen lebende Insekten, die sich diesen Bäumen so weit anpassen, dass sie in Farbe und Gestalt ihres Leibes ihnen oder einzelnen ihrer Teile ähnlich werden. Oder was dasselbe ist: es gibt Bäume, welche auf die in ihnen nistenden Insekten einen solchen Einfluss ausüben, dass diese sich den Bäumen oder einzelnen Baumteilen wie Rinde, Blattstiel, Blatt gleichgestalten. Der Baum als die nächste Umgebung des Insekts beeinflusst dieses so stark, dass es bis zu einem gewissen Grade seine Gestalt annimmt. So werden wir, wenn wir in und mit Christus leben, durch seine in uns wirkende Lebenskraft allmählich ihm gleichgestaltet. Unser Glaube mit seinen Früchten muss nach und nach seinem Glauben, unsere Gesinnung, unser Wandel seinem Wandel ähnlich werden. »<sup>87</sup>

« Der Polarbär wohnt im Schnee und hat dieselbe weisse Farbe wie der Schnee. Der Königstiger nimmt die Farbe des Rohrs und der Gräser des Urwaldes an. Wer im Gebet und in der geistigen Gemeinschaft mit Gott lebt, wie die Engel und Heiligen, der erhält Gottes Natur. »<sup>88</sup>

« Das Klima übt eine gewisse Einwirkung auf die Gesichtszüge, die Gestalt des Menschen aus. Wenn aber die natürliche Atmosphäre so stark auf die leibliche Gestalt einwirkt, wieviel mehr muss die geistige Atmosphäre ihre Wirkung auf die Seele und ihren Charakter haben. Wenn wir mit dem Herrn im Gebet leben, so wird sein Bild sich immer mehr in uns ausprägen. » « Dann werden wir in Gottes Form und unveränderliche Herrlichkeit verwandelt werden. »<sup>89</sup>

« Einmal fragte ich, was Christus mit dem Ausspruch meinte: ‚Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie der Vater im Himmel‘. Er sagt nicht: ‚Seid vollkommen wie die Engel und die Propheten.‘ Das hatte mir zu denken gegeben. Heisst das, dass wir werden sollen wie Gott? . . . Mir wurde geantwortet, Gott wolle, dass wir ihm gleich seien, weil die Liebe immer nach einem ihr ebenbürtigen Liebesobjekt verlange. Ebenso wie es dem Menschen nicht genügt, nur Tiere zu lieben, ebenso will Gott, dass wir ihm gleich werden. »<sup>90</sup> « Die, welche mit Christus leben, werden nicht zu Gott; aber sie werden Christus ähnlich. Die Kinder Gottes werden Abbilder Jesu Christi genannt . . . Wenn er in uns lebt, werden wir nach seinem Bilde geformt werden. »<sup>91</sup>

Der Gedanke der christlichen Mystiker: ‚christusförmig‘, ‚gottförmig‘ zu werden, begegnet uns beim Sâdhu wieder. Aber schon die Bilder, die er gebraucht, lehren deutlich, dass er eine Aufhebung der menschlichen Persönlichkeit, eine reine Identität mit Gott entschieden abweist. Die Insekten sind nicht der Baum, dessen Farbe sie tragen, und umgekehrt; der Polarbär bleibt Bär, trotzdem er die Farbe des Schnees trägt. Auch der gottförmige Mensch ist und bleibt Mensch, mag auch sein Antlitz Christi Züge tragen und sein Leben und Wirken Gottes Herrlichkeit und Liebe darstellen. Die Gottähnlichkeit, die er erlangt, hat ihre Wurzel im schlichten persönlichen Gottesumgang des Glaubens und Betens. So hält sich die Vergottungsidee des Sâdhu streng in den Schranken des evangelischen Frömmigkeitslebens.

### 5. *Das Wunder.*

Sundar Singhs Vorstellungswelt ist eine Welt der Wunder. Seine Privatgespräche wie seine öffentlichen Ansprachen sind voll von Wundererzählungen aus seinem eigenen Leben wie aus dem Leben anderer Frommen. So wie ihm selbst diese Wunder untrügliche Zeichen von Gottes Macht, Liebe und Gnade sind, so sollen sie auch in anderen den Glauben daran wirken und stärken. Da sass er im Dschungel verirrt am Ufer eines reissenden Stromes, und siehe, ein unbekannter Mann trug ihn schwimmend ans andere Ufer, und als er sich umsah, da war der Helfer verschwunden.<sup>92</sup> Da brachte er obdachlos und hungernd eine Nacht im Freien zu und siehe, zwei fremde Männer brachten ihm Nahrung, und als er ihnen danken wollte, sah er niemanden mehr.<sup>93</sup> Da überfielen ihn mit Stöcken bewaffnete Leute; er begann zu beten und siehe, als er die Augen öffnete, war er allein. Am anderen Morgen kehrten sie wieder und fragten ihn nach den Männern in leuchtenden Gewändern, von denen er umgeben war, und er erkannte, dass Gottes Engel um ihn waren.<sup>94</sup> Da schlief er eine Nacht in einem zerfallenen Hause und als er erwachte, entdeckte



er mit Schrecken eine aufgerollte Schlange unter seinem Arm.<sup>95</sup> Ein andermal schlief er in einer Höhle, und als er erwachte, sah er dicht neben sich einen grossen Leopard. Und nie hat ihm nach seinen eigenen Aussagen ein wildes Tier etwas zuleide getan.<sup>96</sup> Da stand er in Tibet in kalter Nacht, mit Ketten an einen Baum des Waldes gebunden, hungernd und frierend, und siehe da, als er am Morgen erwachte, waren seine Fesseln abgefallen.<sup>97</sup> Da sass er drei Tage mit gebrochenem Arm im dunklen Leichenbrunnen, und siehe, ein Unbekannter zog ihn heraus; er berührte seinen verletzten Arm und machte ihn heil und war verschwunden. Der Schlüssel zum Brunnendeckel aber fand sich im Gürtel des grausamen Richters (s. o. S. 46 f.). Aber auch wunderbare Erfahrungen anderer dienen dem Sâdhu als Beweis von Gottes Macht und Fürsorge. Da war ein tibetanischer Christ um seines Glaubens willen von einem hohen Berge herabgestürzt worden, und lebendig geblieben. Ein Unbekannter nahte ihm und liess den vor Durst schmach tenden Verletzten aus seinen Händen trinken. Und an den Wundmalen erkannte der christliche Märtyrer in dem Fremden seinen Heiland, und fiel ihm zu Füssen mit den Worten: „Mein Herr und mein Gott.“<sup>98</sup> Da begegnete ein aussätziger Christ, dessen Finger verdorrt waren, einem Fremdlinge. Dieser goss Wasser über seine Hände, und siehe, sie waren gesund. Und der Aussätzige erkannte in ihm seinen Heiland, und rief aus: „Mein Herr und mein Gott, ich möchte dich anbeten.“ Und schon war er verschwunden.<sup>99</sup> Da erschien einem nach der Wahrheit forschenden tibetanischen Eremiten, der aus Verzweiflung zum Selbstmorde entschlossen war, eine wundersame Lichtgestalt und sprach zu ihm: «Die mich suchen, werden mich finden», und schenkte ihm wunderbaren Frieden, ohne seinen Namen zu nennen. Von Sundar Singh erfuhr der Eremit, dass jener Unbekannte Christus gewesen sei.<sup>100</sup> Ein anderer tibetanischer Einsiedler, der friedlos nach Wahrheit suchte, ward durch einen Unbekannten zu einem hundert Meilen entfernten Christen geführt, von dem

er bekehrt und getauft wurde. Und als der Fremdling plötzlich verschwand, erkannten der Lehrer wie der Neubekehrte, dass es ein Engel des Himmels gewesen war.<sup>101</sup>

Jeder abendländische Leser wird, wenn er nur einigermaßen kritisch veranlagt ist, bei diesen Wundergeschichten zunächst den Kopf schütteln und die «schwärmerische Wundersucht» dieses indischen Frommen belächeln. Der Schweizer Pfarrer Pfister hat gerade wegen dieser Wundersucht an der Person des Sâdhu scharfe Kritik geübt.<sup>102</sup> Sein Angriff auf den Sâdhu ist die natürliche Reaktion des modernen kritischen Rationalismus auf die Wunderatmosphäre, in der dieser indische Christusjünger lebt. Man kann Pfisters leidenschaftlicher Kritik nicht jede Berechtigung absprechen. Vor allem ist seine Beobachtung richtig, dass die Wunderanekdoten Sundar Singhs «an Geist und Lieblichkeit» hinter den Fioretti des heiligen Franz von Assisi zurückbleiben.<sup>103</sup> Sie machen auf den ersten Anblick den Eindruck einer eigentümlichen Plumpheit und Steifheit. Was aber dem kritischen Historiker am meisten auffallen muss, das ist die seltsame Stetigkeit der Wundermotive. Es sind eigentlich nur ein paar Wundertypen, welche in den verschiedenen Erzählungen variiert werden. Das häufigste Vorkommnis ist das plötzliche Auftauchen und ebenso plötzliche Verschwinden von übernatürlichen Gestalten. Sehr merkwürdig sind die verschiedenen Dubletten, die sich in den Wundererzählungen des Sâdhu aufweisen lassen. Von der Auffindung des einzigen vorhandenen Schlüssels im Gürtel des Richters ist in zwei verschiedenen Erzählungen die Rede: das eine Mal waren mit diesem geheimnisvollen Schlüssel die Ketten zugeschlossen, mit denen er an einen Baum gebunden war, das andere Mal der eiserne Deckel des Brunnens (bezw. das eiserne Tor der Brunnenmauer).<sup>104</sup> Die Bekehrung des einen tibetanischen Einsiedlers ist eine vollkommene Parallelerzählung zur eigenen Bekehrung des Sâdhu: Selbstmordentschluss, bedingtes Gebet, Lichterscheinung, — alle diese Momente seiner eigenen Bekehrung finden sich hier wieder.<sup>105</sup> In ähnlicher Weise ist die Bekehrungs-

geschichte des Mahârshi von Kailâs nur der Reflex der Bekehrungsgeschichte des Sâdhu. Genau dieselben Bibelworte (« Kommet her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid... », « Also hat Gott die Welt geliebet... ») haben diesen heiligen Seher vom Himâlaya wie den Sâdhu zu Christus geführt.<sup>108</sup>

Gerade solche Dubletten müssen neben den steten Variationen und Widersprüchen den Verdacht erwecken, dass wir es nicht mit voll historischen Begebenheiten zu tun haben, sondern mit Legenden, welche wohl an irgend welche tatsächlichen Vorgänge anknüpfen, aber in der Form, wie sie erzählt werden, ein Erzeugnis der schaffenden Wunderphantasie sind. Auch solche Forscher, die (wie der Verfasser dieses Buches) die aus dem Rationalismus geborene Wunderscheu des modernen Menschen ablehnen und eine streng supranaturalistische Weltanschauung vertreten, können sich dem Gewicht solcher Feststellungen nicht entziehen. Historische Kritik hat ja an sich mit rationalistischer und supranaturalistischer Weltanschauung nichts zu tun. Wer mit der Problematik der biblischen und hagiographischen Wundererzählung vertraut ist, entdeckt zu seinem Erstaunen in den Anekdoten, welche der Sâdhu immer wieder erzählt, gewisse Grundgesetze der Legendenbildung: Konstanz der Motive, Dublette und Variation. Das Auffällige und Lehrreiche liegt darin, dass wir diese Gesetze der Legendenbildung und -überlieferung hier bei lebenden Menschen feststellen können — der Sâdhu erzählt ja solche Wunder nur von sich und von anderen, die er persönlich kennt. Wir sehen daraus, dass Wunderlegenden nicht erst nach dem Tode von Heiligen in der Schar ihrer Verehrer entstehen, sondern zu ihren Lebzeiten und zwar in ihrem eigenen Seelenleben. Den tatsächlichen Kern aus solchen Legenden herauszuschälen wird nie möglich sein, selbst wenn man ihre Erzähler einem psychologischen Frageexperiment unterwerfen wollte. Im Hinblick auf den realen geschichtlichen Untergrund muss der Historiker immer mit einem *non liquet* antworten, mag es sich nun um biblische

oder hagiographische Wundergeschichten handeln oder um Wundergeschichten aus dem Leben von heutigen Heiligen.

Während das Äussere, Materielle im Wunderbericht immer und überall fragwürdig bleibt, enthüllt sich uns die geistige Haltung des Wundergläubigen und Wundererzählers in aller Klarheit. Der Wundergläubige lebt nicht in dieser sichtbaren Erscheinungswelt, sondern in der übersinnlichen Wesenswelt; er lebt — wie der Sâdhu immer sagt — schon hier auf Erden im Himmel. Darum sieht er diese äussere Welt mit ganz anderen Augen an als der Mensch, der ins Irdische verstrickt ist und kein Organ für die Geheimnisse der Ueberwelt besitzt. Wo das ‚profane‘ Auge nur äussere Dinge sieht, schaut das geistige, durch den Gebetsumgang mit Gott geschärfte Auge wunderbare Wirkungen des Ewigen. Die sinnliche Welt wird so zum Transparent der übersinnlichen, jenseitigen Wirklichkeit. Der lebendige Kontakt mit der Ueberwelt im Glauben und Gebet bedingt eine völlig andere Haltung zu den äusseren Erscheinungen und Vorgängen als die rationale wissenschaftliche Forschung oder die materialistische Lebensanschauung. Sundar Singh sagt im Hinblick auf den Rationalismus und Materialismus der heutigen Zeit: « Nicht die Tage der Wunder sind vorbei, die Tage des Glaubens sind vorüber. » « Die Menschen von heute glauben nicht an Wunder, weil sie nichts davon verstehen. Sie bringen ihre Zeit mit ihren Büchern oder mit ihren Geschäften zu, aber nicht im Gebet mit dem Erlöser. Wir werden diese wunderbaren Dinge nur schauen, wenn wir Zeit auf das Gebet verwenden. »<sup>107</sup> Mit diesen Worten hat der Sâdhu den Kern des Problems getroffen. Für den Gebetsmenschen gewinnt die äussere Welt ein ganz anderes Ansehen als für den Verstandesmenschen, geschweige denn für den Geschäfts- und Genussmenschen. Er schaut eine höhere Gesetzlichkeit als die Naturgesetzlichkeit der Wissenschaft und des Alltagsverstandes.

Christus spricht zum Sâdhu: « Dinge, die sonst unmöglich sind, werden durchs Gebet möglich. Meine Diener erfahren in ihrem eigenen



Leben Wunder, welche die Weisen dieser Welt als unvereinbar mit dem gesunden Menschenverstand und mit den Naturgesetzen erklären. Ihr gesunder Menschenverstand und ihre Kenntnis der Naturgesetze sind nämlich so begrenzt, dass sie nicht verstehen können, dass der, welcher einem jeden geschaffenen Wesen und Ding seine besondere Natur und sein besonderes Gesetz gegeben, nicht an seine eigenen Gesetze gebunden ist. Dieser wunderbare Gesetzgeber hat so verwickelte und geheimnisvolle Gesetze gegeben, dass er mit seiner Weisheit und seinen Plänen alle geschaffenen Wesen umfasst und auf deren Wohlfahrt und Entwicklung hinzielt. Der unvollkommene Mensch ist nicht imstande, dies zu verstehen, denn geistliche Dinge müssen geistlich beurteilt werden » (1. Kor. 2, 14).<sup>108</sup>

Der Wunderglaube hat seine Wurzeln im Innersten der Seele, in ihrer Gebetsgemeinschaft mit Gott; aus ihr geht er hervor, zu ihr muss er immer wieder zurückkehren. Eben deshalb, weil die Innerlichkeit des Gottesumganges das Entscheidende ist und nicht bestimmte äussere Tatsachen und Erfahrungen, wird schliesslich das Wunder ganz zu einer inneren Grösse. Gegenüber den wunderbaren Herzenserfahrungen, welche dem Frommen im Gebet zuteil werden, dem Frieden, der Freude, dem ‚Himmel auf Erden‘, müssen alle äusseren Wundervorgänge, seien es auch unbegreifliche Führungen und Errettungen, in den Schatten treten. Mit einer Energie sondergleichen verkündet der Sâdhu unablässig, dass das eigentliche Wunder nicht in äusseren Wunderzeichen zu suchen sei, sondern in der Heilstat, die Gott an der Seele wirkt.

Von seiner Errettung aus dem Brunnen sagt er: « Vielleicht war es ein Engel oder auch Jesus selbst, der mich aus dem Brunnen zog. Wie auch immer, es war ein grosses Wunderwerk. Das grösste Wunderwerk war jedoch, dass Jesus mitten unter diesen fürchterlichen Leiden mein Herz mit seinem Frieden erfüllte. » Von seiner Befreiung aus den Fesseln im Walde sagt er: « Nicht das betrachte ich als das grösste Wunderwerk, dass ich befreit wurde, sondern das grösste Wunderwerk ist, dass ich mitten in diesen schrecklichen Leiden diesen wunderbaren Frieden in meinem Herzen erfahren durfte... Alle können nicht nach Tibet gehen und an einen Baum gebunden werden, aber alle können die Freude und den Frieden erfahren, den ich in Christus hatte. »<sup>109</sup>

« Ich habe oft Menschen getroffen, welche wünschten, dass ich

von Wunderwerken reden solle. Sie hatten so viel davon reden hören und wünschten, dass ich ihnen etwas erzählen solle. Das grösste Wunder ist jedoch, dass Jesus Christus meine Natur verwandelt und mich von meinen Sünden erlöst hat.» «Dass ein Sünder, der tot war in seinen Uebertretungen und Sünden, aufs neue von Christus wiedergeboren wird, das ist das grösste Wunder in der ganzen Welt.» «Das grösste, ich möchte sagen, das einzige Wunder, das uns widerfahren kann, dieses Wunder ist Christi Friede. Dass eine arme, ruhelose, unreine, sündige Menschenseele Gottes Vergebung empfangen und Christi Frieden schmecken kann, das übersteigt allen Verstand, das ist ein Wunder über alle Wunder. Hat ein Mensch dieses Wunder erfahren, so staunt er nicht länger über äussere sogenannte Wunderwerke.» «Das grösste Wunder von allen ist die Wiedergeburt; hat jemand diese in seinem eigenen Leben erfahren, dann erweisen sich alle anderen Wunder als möglich.» «Wer an dieses Wunder glaubt, glaubt an alle Wunder.»<sup>110</sup>

Derselbe Sâdhu, der in seinen Ansprachen so oft von wunderbaren Begebenheiten redet, führt seine Hörer immer wieder von den äusseren Wunderzeichen weg, hinein in die Welt der Innerlichkeit und des Gebets, wo das höchste Wunder sich vollzieht. «Wenn ihr wahrhaft Verlangen habt, Wunder zu schauen, so schenkt Zeit dem Gebet.»<sup>111</sup> Ja, bisweilen warnt er geradezu vor der Wundersucht und fordert seine Hörer zu schlichtem, tätigem Leben auf. «Wir sollen nicht Wunder sehen wollen; sondern Gottes Willen tun.»<sup>112</sup> Weil Sundar Singh allen Nachdruck auf das geistige Wunder legt, das Gott im Herzen der Gläubigen wirkt, darum sträubt er sich mit aller Entschiedenheit, Kranken die Hände aufzulegen und für sie zu beten. Als eine ceylonesische Frau ihn bat, ihrem todkranken Sohne die Hand aufzulegen, antwortete er: «In diesen Händen ist keine Macht, nur in den durchbohrten Händen Christi.» Schliesslich aber gab er nach und erfüllte ihren flehentlichen Wunsch, und der Knabe sass nach drei Tagen mit seiner Mutter unter den Zuhörern des Sâdhu. Als nun die Menschen Sundar Singh als Wundertäter bestaunten, versicherte er, dass nicht seine Macht, sondern Christi Macht die Heilung bewirkt habe. Als das aber nichts half, sagte er sich, dass er künftig solches nicht wieder tun dürfe, weil es den

Aberglauben begünstige und die Aufmerksamkeit vom Evangelium Christi, das er zu verkündigen habe, weglenke.<sup>113</sup>

All diese Aeusserungen des Sâdhu zeigen seinen Wunderglauben in einem ganz anderen Licht, als man nach seinen Wunderanekdoten annehmen würde. Er ist alles andere, als das, was Pfarrer Pfister anfänglich in ihm sah, « eine Nachbildung des mittelalterlichen Wundertäters, der mit seinen Wunderzeichen oder Schauwundern um sich wirft. »<sup>114</sup> Sein Wunderglaube ist geistiger als der vieler christlicher Heiligen der alten und neuen Zeit. Weil seine Seele ganz in der Sphäre des geistigen Wunders lebt, darum wird für ihn alles, was er in der sichtbaren Welt schaut und erfährt, zum ‚Zeichen und Wunder‘. Darum sind für ihn die ‚sogenannten Wunder‘ in der äusseren Welt etwas ganz Selbstverständliches, von denen er wie von natürlichen Dingen redet.<sup>115</sup> Darum ist es auch für die Beurteilung des Sâdhu gleichgültig, inwieweit seine Wundererzählungen im äusseren geschichtlichen Sinn tatsächlich und wieweit sie nur Reflex seiner kindlichen Frömmigkeit sind.

Auch in der nachdrücklichen Betonung des geistigen Heilswunders erinnert Sundar Singh an den deutschen Reformator, der so tiefes Misstrauen gegen alle Mirakel und Wunderzeichen hegte, weil ihm die aus der Gewissheit der Sündenvergebung quellende Seligkeit des Herzens ein Wunder über alle Wunder war. Die ‚sichtbaren‘ Wunderwerke, die Jesus getan, sind « allein Zeichen für den unverständigen, ungläubigen Haufen », dem man « wie den Kindern solche Äpfel und Birnen vorwerfen » und sie « mit äusseren Wundern » zum Glauben führen muss. « Dagegen wir willig sollen preisen und rühmen die grossen herrlichen Wundertaten, so Christus täglich in seiner Christenheit tut, dass sie des Teufels Kraft und Macht überwinden. » Das Wunderwerk, das grösser ist als alle « leiblichen Mirakel und Wunderzeichen », « das da muss gehen bis an den jüngsten Tag », das « Wunder über Wunder » ist der starke, lebendige Glaube.<sup>116</sup>

So zeigt sich in Sundar Singhs Auffassung des Wunders

seine tiefe Geistigkeit und Innerlichkeit nicht minder wie in seiner Stellung zur ‚Heilsgeschichte‘. Im betenden Menschenherzen geschehen die grossen Wunder Gottes, die niemand zu ergründen vermag. Gott selbst nimmt Wohnung in der kleinen Menschenseele und erfüllt sie mit Friede, Freude und Seligkeit. Und der Mensch lebt fortan nicht mehr in einer Welt des blinden Naturgesetzes, sondern in einer Welt des Wunders, im Himmel auf Erden.

### *6. Die jenseitige Welt.*

Sundar Singh gehört zu den wenigen Begnadeten, die schon im Fleisch in der jenseitigen Welt weilen durften, in jener Welt, nach der andere Menschen nur in dunkler Ahnung und sehnüchtiger Hoffnung Ausschau halten. In der Ekstase wurde ihm das grosse Rätsel erschlossen, nach dem so viele Menschen bange und ungewiss fragen, das Schicksal derer, die im Tode hinübergangen sind ins unbekannte Reich der Ewigkeit. Aber er spricht von diesen ekstatischen Offenbarungen so gut wie nie in der breiten Oeffentlichkeit; er redet gewöhnlich nicht vom ‚Himmel‘ im Jenseits, sondern nur vom ‚Himmel auf Erden‘, vom Frieden in Christo. Denn allein der, welcher schon hier auf dieser Erde in der Himmelswelt heimisch geworden ist, vermag auf ewig in der Gemeinschaft Christi, seiner Engel und Heiligen zu verweilen.

Die Gegenwart Christi mit all ihrem Frieden und Glück, welche der Fromme im innigen Gebet erfährt, der ‚Himmel auf Erden‘, ist der erste von den drei Himmeln. Der zweite Himmel ist für den Sâdhu identisch mit dem Paradies, das der am Kreuz sterbende Heiland dem reuigen Schächer verheissen hat. Die meisten Menschen kommen nach ihrem Tode mit ihrem ‚Geistleib‘ an diese Stätte und müssen dort einige Zeit weilen, die einen nur wenige Tage, die anderen mehrere Monate. Aber dieses Purgatorium ist kein schmerzvoller Prüfungsort, wie das ‚Fegfeuer‘, das abendländische Heilige in ihren Visionen erschauten. Kein geistiges Feuer lodert hier, das den Sündenschmutz von den Seelen weg-



legt; nein, die dort Weilenden erfreuen sich der Gegenwart Christi, nur dass sie ihn nicht mit ihren geistigen Augen schauen dürfen. Aber sie fühlen seinen beseligenden Einfluss wie ausströmende Lichtwellen und vernehmen wie von ferne wundersame Himmelsmusik.<sup>117</sup>

In diesem Zwischenzustande reifen die Seelen der abgeschiedenen Frommen in heiliger Sehnsucht zur vollendeten Christusschau und zur Gemeinschaft mit allen Auserwählten und Engeln heran. Jene Frommen freilich, die schon hier auf Erden in vollendeter Gottesgemeinschaft lebten, ein Franz von Assisi und Thomas von Kempen, dürfen nach dem Tode sogleich in den dritten und höchsten Himmel eingehen. Ja, noch mehr, sie dürfen (wie z. B. der Seher von Patmos und der Sâdhu selbst) in besonderen Gnaden Augenblicken schon jetzt jene Stätte der Seligkeit ‚im Geiste‘ besuchen und geistigen Austausch mit Christus und seinen Engeln und Heiligen pflegen. Sundar Singh gibt eine wundervolle Beschreibung seiner Himmelsvisionen, die sich mit den Himmelsvisionen des Apokalyptikers, der grossen christlichen Heiligen und des Florentiner Dichtersehers wohl vergleichen lässt.<sup>118</sup>

Im Mittelpunkt des Himmels thront Christus, der Heiland. Sein Antlitz leuchtet wie die Sonne, doch ohne den Blick zu blenden. Eine unbeschreibliche Milde und Güte redet aus seinen Augen, ein süßes Lächeln liegt über seinem Munde. Sein langes Haupthaar funkelt wie Gold und glüht wie Licht. Seine Wundmale, aus denen sein kostbares Blut fliesst, leuchten in herrlicher Schönheit. Rings um den Thron, bis in unendliche Himmelsfernen, stehen verklärte Wesen, Engel und Heilige. Sie alle sind in lichtgewobene, farbenprächtige Gewänder gekleidet, deren Herrlichkeit alle irdische Schönheit weit übertrifft. Ihr Angesicht trägt die Züge des Heilandes, dem sie gleichen wie jüngere Brüder. So wie auf Erden die Sonne sich widerspiegelt im Wasser, so spiegelt sich Christi Antlitz im Antlitz der Vollendeten. Zwischen Christus und den verklärten Geistern strömen geheimnisvolle Lichtwellen hin und zurück, wundersamen

Frieden und tiefe Erquickung verbreitend, einem sanften Regen gleich, der in der Sommerhitze die Bäume erquickt — es sind die Gnadenwellen des heiligen Geistes. Wunder-same Ströme und Berge, Blumen und Bäume ergötzen das Auge der Seligen, so wundersam, dass ihnen gegenüber die Ströme und Berge, Blumen und Bäume dieser Erde wie dunkle Schatten erscheinen. Alles ist durchsichtig, so dass das geistige Auge der Seligen bis in unendliche Fernen zu schauen vermag. Herrliche Musik ertönt in den weiten Himmelsräumen, ohne dass jemand auf Instrumenten spielt. Alle himmlischen Geister, ja selbst Ströme und Berge, Blumen und Bäume, Mauern und Paläste stimmen aus freien Stücken ein Preislied auf die Liebe des Höchsten an. Ohne menschliche Worte, in einer geistigen Sprache, die allen verständlich ist, halten die Seligen mit Christus und mit einander Zwiesprache und ergründen spielend die tiefsten Fragen und Rätsel des Geistes. Da ist keine Ermüdung, kein Schmerz, kein Kummer, nur Freude und Seligkeit, Liebe und Wonne in alle Ewigkeit; da ist kein Ermatten und Stillstehen, sondern steter Fortschritt, unendliche Entwicklung. Und doch ist alle Sehnsucht gestillt, alles Wünschen erfüllt. Alle Geister fühlen sich hier wie im Vaterhause und erfahren beseligt: Hier ist unsere ewige Heimat. Aber die Seligkeit der Menschen, die hier auf Erden gelitten und gestritten, wird die Seligkeit der Engel übertreffen, die immer in diesem Vaterhause geweilt haben. Für den, der durch das Leid gegangen, ist die Freude doppelte Freude; für den, der die Bitterkeit geschmeckt, ist die Süßigkeit zwiefache Süßigkeit.<sup>119</sup> So ist dieses Himmelsleben Seligkeit ohne Ende, Seligkeit in, mit und durch den ewigen Christus. Aber Gott, der unendliche Vater, ist auch in diesem höchsten Himmel unsichtbar; er bleibt ewig ‚der verborgene Gott‘. Unsichtbar thront er in den Herzen derer, die ihn anbeten und lobpreisen; sichtbar wird er auch den Vollendeten nur im Angesichte seines Sohnes, dem Ebenbilde seiner unendlichen Liebe (vgl. o. S. 110 f.).

Der Himmel ist die Stätte der ewigen Seligkeit, weil in

ihm Gottes Liebe ohne Unterlass waltet. Aber diese Liebe ist nach der Erfahrung des Sâdhu auch in der Hölle wirksam. Denn die Hölle ist für ihn keineswegs ein Ort ewiger Pein und Qual, sondern ein schmerzliches Purgatorium, in dem die Sünder, wenn auch unendlich langsam, von innen heraus verwandelt und schliesslich zur Anschauung Christi und zur Gemeinschaft der Heiligen im Himmel reif werden.<sup>120</sup> Das tiefe Leid, das sie an dem Orte der Qual empfinden, treibt sie empor in den Himmel; sie fliehen dorthin, aber dort fühlen sie sich noch mehr ausgestossen wie in der Hölle, und kehren in sie zurück. So erwacht in ihnen tiefe Reue über ihre Sündigkeit. Gott aber, der die Liebe ist, schenkt ihnen auch in der Hölle immer mehr Licht. Durch seine Gnade und durch die Mithilfe der Heiligen im Himmel, die ein Rettungswerk an den Verstossenen vollbringen, keimt in ihren Herzen allmählich die Gottesliebe, die sie fähig macht, in den Himmel, für den sie Gott geschaffen, auf immer einzugehen. Mag diese Leidenszeit auch Millionen von Zeitaltern dauern, so werden sie doch « zuletzt in den Himmel eingehen wie der verlorene Sohn in sein Vaterhaus. » « Wenn sie einmal das Ziel erreicht haben, so werden sie selig und dankerfüllt gegen Gott sein, wenngleich weniger glücklich als jene, die Christum schon auf Erden aufgenommen haben. So ist selbst die Hölle eine Vorschule, eine Vorbereitungsstätte für die ewige Heimat. »<sup>120</sup> Nur einige wenige, z. B. der Teufel selbst, nach deren Schicksal zu fragen dem Sâdhu verwehrt wurde, werden für ewig vom Himmel ausgeschlossen bleiben. Sie werden, wie er vermutet, der ewigen Vernichtung anheimfallen. Diese eschatologischen Erkenntnisse, die Sundar Singh in der Ekstase empfang, gehören, genau so wie seine Himmelsvisionen, zu seinem ‚esoterischen‘ Vorstellungskreis. In seinen Ansprachen redet er von der Endlichkeit der höllischen Strafen niemals. Nur durch seine keineswegs glückliche Inkonzonanz kam es, dass diese aus besonderen ekstatischen Offenbarungen geschöpften Anschauungen zu seinen Lebzeiten an die Öffentlichkeit gelangten.

Sundar Singhs Glaube an eine endgültige Beseligung der allermeisten Verdammten und an eine Vernichtung der radikal Verderbten steht ohne Zweifel im Widerspruch zu der traditionellen Kirchenlehre des Abendlandes wie zu den ekstatisch-visionären Erfahrungen der meisten christlichen Mystiker. Die Ewigkeit der Höllenstrafen ist nicht nur dogmatische Lehre der katholischen Kirche, sie wird auch von den katholischen Theologen bis in die Gegenwart energisch verteidigt;<sup>121</sup> sie ist eine Selbstverständlichkeit für die ganze christliche Volksreligion und eine unbestrittene Voraussetzung für die allermeisten christlichen Visionäre. Wohl haben manche christliche Mystiker ebenso wie der Sâdhu den schönen Gedanken ausgesprochen, dass Gottes Liebe auch in der Hölle wirksam sei. So sagt Catharina von Genua: «Gottes liebliche Güte wirft die Strahlen ihrer Barmherzigkeit auch in die Hölle; denn Gott hätte in ganz gerechter Weise über die Seelen hier eine viel schwerere Strafe verhängen können, als er es getan hat.»<sup>122</sup> Katholische Theologen, wie der zweite Begründer von St. Sulpice, Abbé Emery († 1811), haben den Gedanken einer ‚Milderung der Pein der Verdammten‘ zu begründen versucht.<sup>123</sup> Ja, bisweilen tritt in der mystischen Frömmigkeit der alte Gedanke der ἀποκατάστασις πάντων auf. So sagt die grosse englische Mystikerin Juliana von Norwich, wenn die Lehre und Bedeutung von Christus und seiner Kirche wahr sein sollen, werde alles — auf Wegen, die Gott allein kennt — gut werden.<sup>124</sup> Aber der Gedanke, dass die Hölle ein (obschon ungeheure Zeiträume währendes) Purgatorium sei und schliesslich ganz verschwinden werde, findet sich in der alten Zeit nur bei Clemens von Alexandrien angedeutet und bei Origenes und seinem Verehrer Gregor von Nyssa (freilich nur als ‚esoterische‘ Wahrheit) klar ausgesprochen.<sup>125</sup> In der Reformationszeit wurde der Gedanke der ἀποκατάστασις von Denk und den Wiedertäufern aufgegriffen. Seit dem Aufkommen des Rationalismus wird er von der protestantischen Theologie teils angenommen, teils als gleich wahrscheinlich der Lehre von den ewigen Höllenstrafen zur Seite gestellt.



Es ist sehr bedeutsam, dass der Sâdhu, der von allen rationalistischen Einflüssen völlig frei ist, dennoch eine Ewigkeit der Höllenstrafen im traditionellen Sinne nicht kennt. Er befindet sich hier wohl in besserer Uebereinstimmung mit dem Urchristentum als die abendländische Kirchenlehre. Mag auch die spätjüdisch-apokalyptische Vorstellung von einem ewigen Höllenfeuer einzelne Redewendungen Jesu bezw. ihre Formung durch die Urgemeinde<sup>126</sup> beeinflusst haben, so ist doch wahrscheinlich, dass Jesus nur eine völlige Vernichtung der Sünder, nicht ihre ewige Qual im Auge hat.<sup>127</sup> Paulus redet nie von einer ewigen Höllenqual, sondern nur von einem ‚Nichterben des Gottesreiches‘,<sup>128</sup> einem ‚Verlorengehen‘, ‚Verderbtwerden‘, einer ‚Vernichtung‘.<sup>129</sup> Alle dämonischen Mächte werden am Ende ‚vernichtet‘, und Gott wird sein ‚alles in allen‘.<sup>130</sup> Auch für den vierten Evangelisten ist das ‚Gericht‘ keineswegs eine Verdammung zur ewigen Höllenpein, sondern ein ‚Sterben in den Sünden‘, ein ‚Ueberfallenwerden von der Finsternis‘.<sup>131</sup> Wenn darum Sundar Singh die traditionelle Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen nicht teilt, sondern an eine schliessliche Beseeligung aller glaubt, mit Ausnahme derer, die der Vernichtung anheimfallen, so hat er — trotz aller Verschiedenheit, welche die eschatologische Perspektive bei Jesus und Paulus mit sich bringt — einen tiefen urchristlichen Gedanken erneuert.

Himmel und Hölle sind für den Sâdhu eschatologische Grössen, aber nicht ausschliesslich. Beide beginnen nicht erst in der Stunde des Todes, sondern schon in diesem Leben. Schon jetzt finden sich Himmel und Hölle in den Herzen der Menschen. «Himmel und Hölle sind zwei verschiedene Zustände in der geistigen Welt, welche ihren Grund im Menschenherzen haben. Sie entstehen schon hier in diesem Leben.»<sup>132</sup> Aber diese Zustände sind nicht rein innerseelisch, sie beruhen auf der geheimnisvollen Einwirkung der jenseitigen Welt.

«Bisweilen spürt man, ohne dass man einen Anlass weiss, in sich eine Freude oder einen Schmerz, welcher eine Berührung von der gei-

stigen Welt ist, d. h. vom Himmel oder von der Hölle. Diese werfen immer wieder ihren Schatten auf die Menschenherzen. Allmählich wird die Berührung mit dem einen oder andern Teil der geistigen Welt eine dauernde. Je nach seinen guten oder schlechten Taten und Gewohnheiten kommt der Mensch unter den Einfluss des einen oder anderen Teils und entscheidet sich für ihn. So beginnen Himmel und Hölle schon in dieser Welt. Wenn dann die Seele im Tode den Leib verlässt, tritt sie ganz in den Zustand ein, dem sie schon hier zuneigte. »<sup>133</sup>

Das Herz des Sâdhu lebt schon hier im Himmel; aber während andere Fromme diesen Himmel nur im inneren Frieden kosten dürfen, ist es ihm geschenkt, schon während des Erdenlebens bisweilen im höchsten Himmel, im Himmel Christi und seiner Auserwählten zu weilen. So tief das Glück sein mag, das er aus dem Wirken und Leiden für Christus schöpft, so heiss ist seine Sehnsucht nach dem Tage, da er für immer dort weilen darf, wohin er jetzt in ekstatischen Gnadenstunden entrückt wird.

« Es wird etwas Gewaltiges sein, wenn ich in der Todesstunde von den Heiligen des Himmels empfangen werde. Dieselben geliebten Freunde, mit denen ich so oft in der Ekstase beisammen war, werden kommen und mich in den Himmel führen. » « Dies ist die Stätte, an der mein Herz hängt, hier bin ich vollkommen befriedigt. Kein Kummer, kein Schmerz, nur Liebe, Ströme der Liebe, vollkommene Seligkeit und so in alle Ewigkeit, nicht nur für tausend Jahre. » « Dort habe ich volle Genüge, dort bleibt nichts mehr zu wünschen übrig. Es ist wundervoll. Dort ist unsere Heimat. »<sup>134</sup>

### 7. Die Bibel.<sup>135</sup>

Die Frömmigkeit des Sâdhu ruht ganz und gar auf der persönlichen Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus. Der innere Friede, den Christi Gegenwart der Seele schenkt, ist nicht an äussere Heilsgarantien gebunden, weder an ein sakramentales Zeichen, noch an ein heiliges Buch. Selbst wenn die Bibel verloren ginge, so würde, wie uns Sundar Singh versichert, seine Gemeinschaft mit dem ewigen Christus in keiner Weise beeinträchtigt (s. o. S. 123). Diese innere Erfahrung hat ihn davor bewahrt, die Bibel so zu vergöttern, wie seine früheren Glaubensgenossen den Granth

(s. o. S. 21). Immer wieder betont der Sâdhu, dass das Lesen der Bibel niemals genüge, um zu Christus ein persönliches Verhältnis zu finden; nicht die Schriftlektüre, sondern das Gebet ist der eigentliche Schlüssel zum Himmel (s. o. S. 68). Von besonderer Bedeutung ist für den Sâdhu der Umstand, dass Christus selbst im Unterschied von anderen Religionsstiftern, ja, auch den alttestamentlichen Propheten und den Aposteln, keine Zeile geschrieben hat.

«Andere Lehrer, welche wissen, dass sie diese Erde verlassen müssen, wünschen deshalb, dass ihre Lehre in geschriebener Form fortleben soll, wenn die mündliche Unterweisung verstummt. Nicht so Christus. Er dachte nie daran, uns zu verlassen und will mit uns alle Tage sein bis an der Welt Ende. Darum brauchte er uns nichts Geschriebenes zu hinterlassen. Noch einen anderen Grund gibt es, warum er nichts schrieb. Hätte er geschrieben, so hätten sich die Menschen in Anbetung vor dem geschriebenen Worte gebeugt, statt vor dem Herrn selbst. Gottes Wort ist nur ein Wegweiser zum Herrn; beim Herrn selbst finden wir Wahrheit und Leben.» «Das Leben und der Geist des Herrn können nur in die Herzen der Menschen und nicht in Bücher geschrieben werden; Jesus Christus wusste, dass sein Werk sich in den Herzen erfüllen würde, nicht in den Seiten eines Buches.»<sup>136</sup>

Als ausgesprochener Mystiker misst der Sâdhu der Bibel nicht jene entscheidende Bedeutung bei wie Luther, der ohne Unterlass auf das ‚Wort‘ pocht und trotz (obgleich auch Luther, wenigstens der junge Luther, Wort und Geist nie voneinander trennt). Zu dem geschriebenen Gotteswort, das im Alten und Neuen Testament niedergelegt ist, muss jenes Gotteswort hinzutreten, das der Fromme in der stillen Gebetszwiesprache mit seinem Heilande erlauscht. Als Sundar Singh einmal von einem deutschen Missionsinspektor befragt wurde, ob er bei einer Verschiedenheit von Schriftwort und persönlicher Offenbarung ersterem den Vorzug gebe, antwortete er ganz schlicht: «Derselbe Herr, der die Schrift eingab, ist auch der Meister, zu dessen Füßen ich sitze.»<sup>137</sup>

Trotzdem der Sâdhu die persönliche Gebetsgemeinschaft mit Christus über alles stellt, ist ihm die Bibel tägliches Lebensbrot. Das Neue Testament ist sein steter Beglei-

ter, das einzige Eigentum, das er ausser seinem gelben Gewande und seiner Decke besitzt. Aus ihm entnimmt er seinen Meditationsstoff, aus ihm schöpft er immer neue Anregung für sein Gebetsleben und seine öffentlichen Ansprachen. Ja, das Neue Testament ist ihm noch viel mehr: es ist der Wegweiser, der ihn auf den rechten Pfad zu Christus geführt hat. «Durch die Bibel erkannte ich Jesus Christus.»<sup>138</sup> Bibelworte waren es ja, die seine Seele im Innersten ergriffen und in ihm die Sehnsucht nach Christus wachriefen (s. o. S. 26 f.). In einem Vortrag vor der britischen Bibelgesellschaft bezeugte er dieser seinen tiefen Dank, weil sie es war, die ihm das Evangelium in seiner Muttersprache gegeben hatte.<sup>139</sup> In seinen Ansprachen weiss er von wunderbaren Bekehrungen zu erzählen, die durch das Lesen des Neuen Testaments bewirkt wurden, von Menschen, die beim Lesen des Gotteswortes ‚dem Heilande begegneten‘.<sup>140</sup> Die merkwürdigste dieser Bekehrungen ist folgende:

«Ich war,» so erzählt Sundar Singh, «auf meinen Wanderungen in Mittelindien. Ich redete vor einer heidnischen Zuhörerschaft von meinem Heilande und schloss meine Ansprache mit der Frage, ob sie nicht lieber selbst das Buch lesen wollten, das uns von Jesus Christus erzählt. Unter meinen Zuhörern befand sich auch ein heftiger Gegner der christlichen Religion. Er kaufte ein Johannesevangelium, las zwei oder drei Sätze und riss es in Fetzen. Der Bibelbote, der ihm das Buch verkauft hatte, war traurig und entmutigt, aber ich tröstete ihn und versicherte ihm: ‚Lass den Mut nicht fahren, eines Tages wirst du ein anderes Ergebnis sehen . . .‘ Zwei Jahre später vernahm ich Folgendes: Als jener Mann das Johannesevangelium zerrissen, und die Fetzen beim Einsteigen in den Eisenbahnwagen weggeworfen hatte, ging eben ein anderer Mann über den Bahnsteig, der seit sieben Jahren eifrig nach Wahrheit gesucht hatte. Er bemerkte das Papier auf dem Boden, hob einen Fetzen auf und las darauf die Worte ‚ewiges Leben‘. Die indische Religion kennt eine Seelenwanderung, aber was ist ‚ewiges Leben‘? Auf einem anderen der Fetzen fand er die Worte ‚Brot des Lebens‘. Was kann das bedeuten? Er zeigte die Bruchstücke einem Vorübergehenden mit dem Ausdruck des Bedauerns, dass das Buch, in dem sie gestanden hatten, zerrissen sei. Dieser aber erwiderte ihm: ‚Diese Worte standen in einem christlichen Buche; lies das Zeug ja nicht, du wirst dadurch nur verunreinigt.‘ Diese Warnung hinderte den Mann aber nicht, sogleich hinzugehen und ein Neues Testament zu kaufen. Mit grosser Ergriffenheit las er darin und wurde ein überzeug-



ter Jünger Jesu Christi. Er fand seinen Heiland und in ihm Frieden und Freude. Später wurde er ein Verkündiger des Evangeliums in den Provinzen Mittelindiens. So wurden die von dem einen zerrissenen Blätter dem anderen zum wirklichen Brot des Lebens. »<sup>141</sup>

Sundar Singh ist tief überzeugt von der ‚wunderbaren Macht der Bibel‘. « Gott offenbart sich fort und fort durch sein heiliges Wort, die Bibel, allen, die ihn von Herzen suchen. »<sup>142</sup> Welch kindliches Vertrauen der Sâdhu auf das Lesen des Gotteswortes setzt, zeigt der Umstand, dass er Ausgaben des ganzen Neuen Testaments und einzelner Schriften desselben auf seinen Missionswanderungen mitnimmt, um sie zu verteilen. Wenn er im Himâlaya Eremiten findet, die, in Höhlen eingemauert, in völligem Schweigen leben, so reicht er ihnen durch die kleine Oeffnung einige Blätter aus dem Neuen Testament hinein, in der Hoffnung, dass sie durch sie das Licht Christi finden.<sup>143</sup> Und doch ist der Sâdhu frei von jener äusserlichen Auffassung des Bibellesens, welche manche protestantische Kreise beherrscht, und ist weit entfernt von der orthodoxen Theorie einer mechanischen Verbalinspiration. Die Bibel ist für ihn ein durchaus mystisch-pneumatisches Gebilde. « Die, welche die Bibel schrieben, haben die Inspiration nicht dadurch empfangen, dass sie sich Notizen machten, sondern dadurch, dass sie mit dem Wort des Lebens lebten. »<sup>144</sup> Die Schrift ist ‚inspiriert‘ im Ursinne des Wortes, vom Gottesgeiste eingegeben, die Verfasser schrieben die heiligen Bücher ‚im Geiste‘, d. h. im Zustande der Gottbegeisterung, der Ekstase. Nur die ekstatische Erfahrung kann nach Sundar Singh das Geheimnis der Schriftinspiration aufhellen.<sup>145</sup> Was für die Ekstase kennzeichnend ist, das ist die Unmöglichkeit, diesen unendlichen göttlichen Inhalt in endliche Formen zu bringen, das *ἄρρητον* in menschlichen Worten auszusprechen. Keine menschliche Rede ist imstande, das Mysterium der göttlichen Liebe zu künden, das der Ekstatiker erfahren hat; alles Reden von dem unergründlichen Gotteswunder ist nur ein kindliches Stammeln und Lallen. So erklärt es sich nach Sundar Singh, dass die

Schrift unendlich tiefe Gottesgedanken in einem so unvollkommenen und armseligen menschlichen Kleide birgt.

« Wenn ich in der Ekstase bin und mit den Engeln und Heiligen rede, so geschieht es nicht in der Sprache dieser Welt, sondern in einer geistigen Sprache, die ganz einfach von selbst zu kommen scheint. Ehe ich noch ein Wort spreche oder die Lippen bewege, ist der Sinn schon offenbar. Es ist dieselbe Sprache, in der den Verfassern der heiligen Schrift die Wahrheit selbst übermittelt wurde. » « Wenn der heilige Geist zu Menschen redet, so spricht er nicht mit menschlichen Worten, sondern in jener Sprache des Herzens, jener unmittelbaren, wortlosen Sprache der geistigen Welt, die ich in der Ekstase vernehme. »<sup>146</sup>

« Hernach aber versuchten die biblischen Verfasser Worte zu finden, um das ausdrücken zu können, was ihnen geoffenbart worden war. Oftmals vermochten sie wohl nicht die richtigen Worte zu finden, aber der Sinn, den sie auszudrücken versuchten, entstammte göttlicher Eingebung. Sie mussten die Schwierigkeit, den vollen Sinn von etwas auszudrücken, das sich oft wirklich nicht mit Worten sagen lässt, schmerzlich empfunden haben. »

« Der heilige Geist ist der wahre Verfasser der heiligen Schrift; damit meine ich nicht, dass jedes hebräische oder griechische Wort aus göttlicher Eingebung stamme. So wie meine Kleider nicht ich selbst sind, so sind auch Schriftworte nur Menschensprache. Die Sprache des täglichen Lebens kann geistige Dinge nicht wirklich erschöpfend ausdrücken. Daher die Schwierigkeit für uns, durch die Worte zur wirklichen Bedeutung hindurchzudringen. Denen aber, die mit dem Verfasser, d. h. mit dem heiligen Geist, in Berührung stehen, ist alles offenbar. »

Christus selbst spricht: « Gerade so wie ich mich in Menschengestalt verkleidete, um das Menschengeschlecht zu erlösen, so ist mein Wort, das ‚Geist und Leben‘ ist (Joh. 6, 63), in menschlicher Sprache geschrieben, d. h. es ist von Gott eingegeben und hat doch menschliche Form. »<sup>147</sup>

So enthält das Gotteswort der Bibel die ‚im Geist‘ geschaute göttliche Wahrheit in der unvollkommenen Hülle der menschlichen Sprache — ‚wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen‘ (2. Kor. 4, 7). « Schlichte und geringe Windeln sind es, aber teuer ist der Schatz, Christus, der darinnen liegt » (Luther).<sup>148</sup> Eben deshalb, weil die Hülle so unvollkommen und dem köstlichen Inhalt so ungleich ist, darum hilft es nichts, an der Hülle zu haften. Soll der Mensch den Sinn des Gotteswortes verstehen, so muss er die

äussere Schale durchstossen und zum pneumatischen Kern dringen. Nur diejenigen, die, wie die heiligen Verfasser, ἐν πνεύματι, 'im Geiste leben', sind imstande, die Bedeutung des Bibelwortes zu erfassen. *Similia similibus cognoscuntur* — nur wenn der Mensch in einem ähnlichen Geisteszustande sich befindet, wie die heiligen Schriftsteller (und mag diese Aehnlichkeit noch so entfernt sein), vermag er in den geheimnisvollen Sinn des Schriftwortes einzudringen. Weil aber 'geistliche Dinge' ohne Gebet und Versenkung nicht wahrgenommen werden können (s. o. S. 66 f.), darum ist Meditation und Gebet der eigentliche Schlüssel der heiligen Schrift.

« Wenn wir die Bedeutung der Schrift kennenlernen wollen, müssen wir zum heiligen Geist gehen. » « Wenn man den menschgewordenen Gottessohn nicht versteht, so versteht man auch Gottes Wort nicht. Um es wirklich zu verstehen, braucht man weder hebräisch noch griechisch zu kennen, aber man muss in der Gemeinschaft des heiligen Geistes stehen, des heiligen Geistes, durch welchen die Propheten und Apostel geschrieben haben. Die Sprache des Wortes Gottes ist eine geistliche; nur die, welche aus dem Geist geboren sind, können sie richtig und vollkommen verstehen, mögen sie auch in den Augen der Welt unwissende Kinder sein. Sie verstehen die Sprache des Geistes, denn sie ist so recht eigentlich ihre Muttersprache. Die Weisen dieser Welt verstehen sie nicht, denn sie haben keinen Teil am heiligen Geiste. »<sup>149</sup>

Diese durchaus mystisch-pneumatische Auffassung der Bibel erklärt auch die Vorliebe, welche der Sádhu für das 'pneumatische Evangelium', das Evangelium des Johannes, hat. Dieses Evangelium ist jene neutestamentliche Schrift, welche er am häufigsten liest und zitiert.<sup>150</sup> Nach dem Johannesevangelium verwertet er am meisten die Paulinischen Briefe und die Johannesapokalypse, aus den synoptischen Evangelien führt er ebenso Worte Jesu wie Erzählungen von Jesus an. Propheten- und Psalmworte leihen ihm bisweilen den richtigen Ausdruck für seine inneren Erfahrungen. Auch die Erzählungen der alttestamentlichen Geschichtsbücher sind ihm lieb und wertvoll; gerade als Ekstater und Visionär besitzt er ein unmittelbares Verständnis

für den kindlich-realistischen Gottesumgang der altisraelitischen Frommen.

Wie alle grossen christlichen Frommen und Gottesgelehrten, erklärt und deutet der Sâdhu die Bibel nach seinen persönlichen Heilserfahrungen; der wunderbare Friede, den ihm Christus geschenkt, ist für ihn der Schlüssel und das Erklärungsprinzip der ganzen heiligen Schrift, genau so wie für Luther der frohe Glaube an das gottgeschenkte Heil, das Hauptstück und der Grund der ganzen Schrift ist, danach sich alle anderen Sprüche müssen richten und leiten lassen'.<sup>151</sup> Auch für den Sâdhu ist die Schrift, genau so wie für Luther, ein 'Tröst- und Gnadenbuch', 'sintemal alle Schrift Christum zeuget'.<sup>152</sup> Weil aber der Grundgedanke der Schrift: Heil, Friede und Seligkeit in Christo, in den verschiedenen Büchern der Bibel mit wechselnder Klarheit hervortritt, darum ist es nötig, einen 'Unterschied zwischen ihnen zu machen, welches die besten sind' (Luther).<sup>153</sup> Wie für Origenes<sup>154</sup> und Augustinus<sup>155</sup>, für Luther<sup>156</sup> und Calvin<sup>157</sup> ist auch für den Sâdhu das Johannesevangelium «der rechte Kern und Mark unter allen Büchern», «das einige, zarte, rechte Hauptevangelium und den anderen dreien weit, weit vorzuziehen und höher zu achten.»<sup>156</sup> Wohl ist das Johannesevangelium, wie auch Sundar Singh bezeugt, für alle Inder (auch für Nichtchristen) das wertvollste Stück der Bibel, weil sie aus dem «Ihr in mir und ich in euch» ein pantheistisches Leitmotiv der Upanishaden und der Bhagavadgîtâ heraushören.<sup>158</sup> Aber die Liebe des Sâdhu zum vierten Evangelium ist keineswegs durch eine pantheistische Neigung bedingt, sondern, wie die Liebe der grossen christlichen Frommen,<sup>159</sup> durch die Erkenntnis, dass der vierte Evangelist mit dem 'Adlerauge des Geistes' das Geheimnis von Christi Gottheit schaute. Auf die Frage, warum er sich so stark zum Johannesevangelium hingezogen fühle, antwortete er:

«Johannes lag an Christi Brust. Er hatte ein warmes Herz und sprach nicht von Mund zu Mund, sondern von Herz zu Herz mit Jesus. Deshalb verstand er ihn besser.» «Der heilige Johannes scheint mir



Christus mehr geliebt zu haben, als die anderen Apostel. Die anderen stellten Fragen und waren befriedigt, wenn sie von Jesus Antwort empfangen, er aber ruhte an der Brust Jesu. Ich denke, er verlangte etwas, was von Herz zu Herz ging. » Darum vermochte Johannes mehr als die anderen « die innere und persönliche Beziehung unserer Herzen zu Christus auszudrücken. »<sup>100</sup>

So wie Johannes beim letzten Mahle an der Brust des Meisters ruhte, so muss nach Sundar Singhs Erfahrung jeder Christ an der Brust des Herrn ruhen, wenn er die Schrift liest. Nur in der innigsten Gebetsgemeinschaft mit Christus enthüllt sich ihm der Sinn des Gotteswortes: « Wer nicht mich versteht, versteht auch nicht mein Wort », <sup>161</sup> spricht Christus zum Sâdhu. Nur wer den vertrauten Umgang mit Christus pflegt, und « zu seinen Füßen » die Schrift liest, erfährt, dass auch an ihr ‚das Fleisch nichts nütze ist‘, sondern dass ‚der Geist es ist, der lebendig macht‘ (Joh. 6, 63), und er spricht zu Christus wie einst Petrus in Kapernaum: « Du hast Worte des ewigen Lebens » (Joh. 6, 68).

### 8. Kirche und Kirchen.

Sundar Singhs eigentliches Heim auf dieser Erde ist die Ekstase, in der er, aller Welt und allen Menschen gänzlich entrückt, Christus von Angesicht zu Angesicht schauen darf. Dennoch ist für ihn die Ekstase nicht, wie für viele christliche und ausserchristliche Mystiker, eine *φυγή μόνου πρὸς μόνον*, ‚eine Flucht des Einsamen zum Einsamen.‘<sup>162</sup> In der Ekstase weilt er nicht allein mit Christus, sondern zusammen mit all den Scharen der seligen Geister, die Christi Thron umstehen. Die Ekstase ist für ihn nicht nur *communio Christi*, sondern *communio sanctorum*. « Hier (im dritten Himmel) », sagt er, « ist die wahrhaftige Gemeinschaft der Heiligen, von der im apostolischen Glaubensbekenntnis die Rede ist. »<sup>163</sup> Sundar Singh ist durchaus kein gemeinschaftsloser christlicher Individualist, wie Sebastian Franck und Sören Kierkegaard; sein ganzes Denken und Fühlen ist beherrscht von dem christlichen Gemeinschaftsgedanken. Aber die Kirche, der sein Herz gehört, ist keine

sichtbare Institution auf Erden, sondern die dem menschlichen Blick verborgene triumphierende Gemeinde der Heiligen im Himmel, die *caelestis urbs Jerusalem*, die *οὐράνιος ἐκκλησία*. Dieser Gedanke der himmlischen Kirche ist nicht neu, er hat schon einen Clemens von Alexandrien und Augustinus mit Begeisterung erfüllt.<sup>164</sup> Er erklingt durch die ganze reiche Liturgie der römisch-katholischen Kirche.<sup>165</sup> «Bei jenem Geheimnis Christi sind die Chöre der Engel zugegen, das Niederste eint sich mit dem Höchsten, das Irdische verbindet sich mit dem Himmlischen und Sichtbares und Unsichtbares werden eins.»<sup>166</sup> Aber gerade diese Worte Gregors des Grossen von der Liturgie der Kirche zeigen den Unterschied zwischen dem klassischen Kirchengedanken des Abendlandes und dem Kirchengedanken des Sâdhu. Der grossen Idee, dass die irdische Kirche, so unvollkommen sie auch sein mag, ein Abbild, eine Antizipation, eine Vorbereitung der himmlischen Kirche ist, dieser Idee steht der Sâdhu ohne tieferes Verständnis gegenüber. Der wunderbare Gedanke, dass unter den Hüllen des liturgischen Symbols allen Christen schon jetzt jene geheimnisvolle Verbindung mit der Himmelsgemeinde möglich ist, nicht nur besonders Begnadeten in der Ekstase, diesen Gedanken vermag Sundar Singh nicht zu fassen.

Weil es dem Sâdhu nicht möglich ist, die Kirche Christi in ihrer sinnlich-übersinnlichen Doppelheit zu begreifen, weil er in einseitiger Weise seinen Blick nur auf die jenseitige Himmelskirche richtet, darum vermag er das institutionelle Element in der christlichen Religion nicht in seiner vollen Bedeutung zu erfassen, weder nach der dogmatisch-rechtlichen, noch nach der liturgisch-sakramentalen Seite. Gewiss ist der Sâdhu frei von jeder Polemik gegen die Institutionen der christlichen Kirche; so innig er sich in anderem mit Luther berührt, er zeigt auch nicht eine Spur von Luthers kühnem Angriffsmut und wildem Trotz gegenüber der Kirchenautorität. Nie hören wir aus seinem Munde ein abfälliges Wort über die Einrichtungen der christlichen Kirche, nicht einmal der anglikanischen Kirche, die er ver-

lassen hat (s. o. S. 43). Ja, er erkennt ausdrücklich die Rechtsordnung der christlichen Kirche an, wenn er sich beharrlich weigert, Bekehrte zu taufen und sie stets an die nächste christliche Missionsstation verweist. Nur dann, wenn sich weit und breit kein christlicher Missionar befindet, wie in Tibet oder im Himâlaya, pflegt er die Taufe zu spenden. Er selbst weiss sich nur zur Verkündigung des Evangeliums und zum Zeugnis für Christus berufen, aber er hält sich nicht für *rite vocatus* zur Sakramentsspendung.<sup>167</sup> Seine Ehrfurcht gegenüber den kirchlichen Amtsträgern bringt er immer wieder zum Ausdruck. Als er sich vom anglikanischen Erzbischof in Canterbury verabschiedete, kniete er, der englischen Sitte gemäss, nieder, um seinen Segen zu empfangen.<sup>168</sup> Aber trotz der äusseren Achtung, die er der kirchlichen Obrigkeit entgegenbringt, erkennt er ihr für seine Person weder eine ‚dogmatische‘ Lehrautorität noch eine disziplinäre Rechtsautorität zu. Wie der grosse Quäkervater George Fox weiss er in religiösen Dingen von keiner anderen Autorität als der des ‚inneren Lichtes‘. Die unmittelbare innere Offenbarung, die ihm in der Ekstase zuteil wird, ist für ihn der alleinige religiöse Gewissheitsgrund, dem gegenüber weder die dogmatischen Lehren der Kirche noch die logischen Spekulationen der Theologie ins Gewicht fallen. « Innerhalb der Kirche gibt es nicht genug Männer mit tiefem geistigem Erleben, um den kirchlichen Dogmen, wie sie gelehrt werden, endgültige Autorität zu verleihen. Deshalb gehe ich direkt zu Gott . . . » « Eine in der Ekstase erhaltene Offenbarung gilt mir mehr als alle kirchliche Ueberlieferung. Kirchentum und Christentum sind nicht dasselbe. John Wesley und General Booth folgten Gottes Führung im Widerspruch zur Kirche, und es stellte sich heraus, dass sie recht hatten. »<sup>169</sup>

Obgleich der Sâdhu in seinem frommen Denken, Leben und Wirken sich von keiner kirchlichen Autorität abhängig weiss, schreibt er dieser doch einen hohen pädagogischen Wert für die Erziehung der Massen zu. « Da nicht jeder ein Mystiker ist, so bleibt die Autorität der kirchlichen Ueber-

lieferung für die Mehrzahl der Menschen notwendig. »<sup>170</sup> Sundar Singh unterscheidet also in seiner Art ein ‚doppeltes Christentum‘, ein Kirchenchristentum der Massen, die der autoritativen Führung nicht entraten können, und ein freies Christentum der mystischen Seelen, die auf einsamen Wegen zum Göttlichen pilgern. In einem schönen Gleichnis macht er seine Anschauung verständlich. « Auf den Bergen bahnen sich die reissenden Ströme ihr eigenes Bett, in dem sie dahinfluten; aber in den Ebenen müssen die Menschen mühselig Kanäle graben, damit das Wasser fließen kann. Ebenso ist es bei denen, die mit Gott auf den Höhen leben. Der heilige Geist durchdringt sie aus freien Stücken, während jene, die dem Gebet und der Gemeinschaft mit Gott wenig Zeit widmen, mühselig danach streben müssen. »<sup>171</sup>

Wie der Sâdhu ohne Beugung unter eine kirchliche Lehrautorität in freier Gemeinschaft mit seinem Erlöser lebt, so bedarf sein Gottesumgang auch nicht der sakramentalen Gnadenmitteilung und der liturgischen Gemeinschaft. Wohl nimmt er gern am Abendmahl teil, wenn er dazu Gelegenheit hat, und rühmt seine Segenskraft, obgleich er nicht von der Realpräsenz Christi im römisch-katholischen oder lutherischen Sinne überzeugt ist und eine figürlich-symbolische Auffassung vertritt: « Ich glaube nicht, dass Brot und Wein wirklich in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden. Aber ihre Wirkung auf den Gläubigen ist derart, als ob es so wäre. »<sup>172</sup> Dennoch misst er dem gemeinsamen Gebet nur geringen Wert bei, weil das Herz nach seiner Erfahrung leichter in der Einsamkeit betet, als inmitten einer Gemeinde. Nicht einmal der *silent worship* der Quäker erschien ihm als Förderung des Gebetslebens.<sup>173</sup> Auch im eucharistischen Kult, wie er in der römischen und teilweise in der anglikanischen Kirche geübt wird, sieht er keine besondere Stütze für die Gewissheit der Gegenwart Christi.<sup>174</sup> Sein Gebetsideal ist nicht das kultisch-liturgische Gebet in der Kirche oder der Gebetsversammlung, sondern im stillen Gebetskämmerlein oder auf einsamen Bergeshöhen. Darum mahnt er in einer öffentlichen Ansprache:



« Wenn du Christus nicht in der grossen Gemeinde finden kannst, so gehe in deine Gebetskammer und du wirst ihn finden. In der Einsamkeit hat Gott bessere Gelegenheit, zu uns zu reden, als unter Menschen. In der Stille der Einsamkeit, wenn der Blick des Herzens auf Christum gerichtet ist, gewinnen wir den Frieden, nach dem das Herz sich sehnt. »<sup>175</sup>

Sundar Singh vereinseitigt hier seine persönliche Erfahrung und übersieht, dass für viele Menschen das Gotteshaus das einzige stille Gebetskämmerlein ist, dass für viele, selbst für einen Luther,<sup>176</sup> gerade die Gebetsgemeinschaft der stärkste Anreiz zum persönlichen Gottesumgang ist, dass bei ebenso vielen, selbst bei den grössten katholischen Mystikern, der Blick auf Hostie und Tabernakel die heiligste und reinste Gebetserfahrung entzündet.<sup>177</sup> Der grosse urchristliche Gedanke, dass die Gemeinde Christi sich in der Liturgie vereint, um den Vater Jesu Christi « einmütig wie mit einem Munde zu preisen und ihn in einer gemeinsamen Bitte anzurufen », <sup>178</sup> dieser Gedanke ist dem Sâdhu fremd geblieben. Canon Streeter hat recht bemerkt, dass Sundar Singh aus dem ‚klassischen Lande der Einsiedler‘ kommt.<sup>179</sup> Weder das Brahmanentum noch der alte Buddhismus kennen einen eigentlichen Gemeindegottesdienst. Die Stätte der Andacht ist für sie stets die völlige Einsamkeit, nicht der Tempel oder das Versammlungshaus.<sup>180</sup>

Dieser Zug zum Einsiedlertum offenbart sich noch stärker in der apostolischen Wirksamkeit des Sâdhu. Sundar Singh missioniert ganz für sich, nicht nur ohne eine kirchliche *missio canonica*, sondern auch ohne Rückhalt an einer christlichen Missionsgemeinschaft: « Ich gehöre keiner besonderen Gesellschaft an, sondern stehe ganz einsam in dieser Hinsicht. »<sup>181</sup> Während andere grosse Fromme Indiens, die einen nicht minder starken Hang zur Einsamkeit hatten, Jina und Buddha, einen *saṅgha*, eine Ordensgemeinschaft gründeten, mit der sogar ein Tertiarentum, eine Laienbruderschaft verbunden war; während Guru Nânak, der Stifter von Sundar Singhs Mutterreligion, eine religiöse Gemeinde

schuf; während der von ihm so hoch verehrte Franz von Assisi eine grosse *fraternitas* ins Leben rief, spürte der Sâdhu keinen Drang, eine Gemeinschaft Gleichgesinnter um sich zu sammeln, die ihn bei seinem schwierigen Missionswerk unterstützen könnte. « Der heilige Franz fühlte sich von Gott berufen, einen Orden zu gründen; ich aber fühle mich nicht dazu berufen. »<sup>182</sup> Sundar Singh bleibt auch in seiner Verkündigung des Evangeliums immer allein, wenngleich er gelegentlich mit anderen Gleichgesinnten zusammen wandert und predigt (s. o. S. 38).

Dieser ausgesprochene Individualismus schlägt aber um in einen Universalismus, wie wir ihn in dieser Form bei keiner von den grossen christlichen Persönlichkeiten finden. Gerade deshalb, weil sich der Sâdhu an keine christliche Kirchengemeinschaft gebunden weiss, vermag er allen mit seiner Botschaft zu dienen. « Ich bin frei, überall hinzugehen; es gibt für mich keine Schranken von Sonderkirchen. »<sup>183</sup> Es gibt kein Beispiel in der christlichen Kirchengeschichte, dass ein Frommer so wie er in den verschiedensten christlichen Kirchen und Gemeinschaften das Evangelium verkündete: bei Nestorianern und Jakobiten, bei Anglikanern und Presbyterianern, bei Lutheranern und Reformierten, bei Baptisten und Quäkern (s. o. S. 50 ff.). Und mag auch die römisch-katholische Kirche als einzige in ihrer kirchenrechtlichen Starrheit und Ausschliesslichkeit diesem von Christus berufenen Apostel ihre Kanzeln verwehrt haben, so sassen doch zahllose römische Christen zu seinen Füessen, wenn er sein Zeugnis von Christus ablegte. (Auch hat er nie darüber geklagt, dass diese Kirche gemäss ihren Satzungen<sup>184</sup> ihm in ihrem Umkreis die Verkündigung des Evangeliums nicht gestattete.) Sundar Singh verkehrt brüderlich mit allen christlichen Konfessionen. « In allen christlichen Kirchen, wo Christus geliebt wird, fühle ich mich bei Brüdern »; « wo ich wahre Christen finde, da muss ich sagen: obschon alles von Sitten und Einrichtungen meinem Wesen fremd ist, fühle ich mich bei ihnen daheim. » « Das Christentum ist ja keine Gesellschaft, keine Kirche,

das Christentum ist Christus selbst. Die, welche mit Christus leben, wissen, dass er selbst das ganze Christentum ist.»<sup>185</sup> Weil dem Sâdhu Christus eines und alles ist, darum ist ihm die innere Einheit aller Christen eine natürliche Selbstverständlichkeit. Im Gespräch mit dem Vorkämpfer der christlichen Einheit, Erzbischof Söderblom, sagte er: «In der Tiefe des Herzens und des Gottesumganges sind alle Christen eins»; «in Christus haben wir alle eine einzige Sprache, welche für uns zureichend ist.»<sup>186</sup> Weil für ihn diese innere Einheit in der Gemeinschaft mit Christus so ungeheuer stark ist, darum vermag er den Zersplitterungen und Absonderungen im Christentum keinen Wert beizumessen und keine Achtung entgegenzubringen. Für ihn ist das Bestehen von vielen Konfessionskirchen ein Stück Kastenwesen mitten im Christentum; was in Indien die hohen und niederen Kasten sind, das sind in der anglikanischen Kirche *High Church* und *Low Church*, wie er dem Primas der *Church of England* offen ins Gesicht sagte: «Christus würde solchen Unterschied nicht gemacht haben.»<sup>187</sup>

«Wir haben in Indien unsere Kasten, die hohen und niederen Kasten, und die Menschen verstehen einen nicht, wenn man nach dem Uebertritt zum Christentum sich nicht dieser oder jener Sonderkirche anschliesst; sie denken, das seien wieder Kasten.»<sup>188</sup>

«Sekten sind sonderbare und überflüssige Dinge. Es gibt nur einen Gott — wozu so viele Kirchen? Warum Zwietracht hervorrufen? Daran ist die Welt schuld, wie mir scheint. Wenn alle Sekten sich zu einer einzigen vereinen würden, dann gäbe es keine Welt mehr, dann gäbe es nur noch den Himmel.»

«Ich sage mir oft, wenn ich Christen sehe, die hier nicht während der kurzen Zeit des Erdenlebens in Eintracht leben können, wie sollen sie die ganze Ewigkeit mitsammen im Himmel sein?»<sup>189</sup>

Sundar Singh denkt und lebt im grossen christlichen Einheitsgedanken. Aber weil diese Einheit für ihn eine innerliche, in Christus wurzelnde Einheit ist, darum hält er alle rein äusserlichen Versuche, eine Vereinigung oder Verschmelzung der verschiedenen Kirchen herbeizuführen, für verfehlt.

«Ich glaube nicht, dass die Einigung der Katholiken und Protestanten eine grosse Verbesserung mit sich brächte. Wenn man zwei Farben mischt, bekommt man eine dritte Farbe; so muss man auch bei einer Vereinigung der Katholiken und Protestanten darauf gefasst sein, dass eine Menge anderer Sekten und Abarten entstehen. Ich glaube nicht an Vereinigungen, die mit künstlichen Mitteln herbeigeführt werden. Die äussere Einigung ist vergeblich. Die allein, welche in Christus vereint sind, sind in ihm eins und werden eins sein im Himmel» . . . «Die wahren Christen müssen im Geiste vereint sein, wie gross auch die Unterschiede in ihrer Art, Gott anzubeten, sein mögen. Ich glaube nicht an eine äussere, künstliche Einigung, sondern einzig und allein an die innere Einigung der Herzen und Geister.»<sup>190</sup>

In Sâdhu Sundar Singh tritt uns ein christlicher Frommer entgegen, der so sehr von Christus ausgefüllt ist, dass die Kirche mit ihren Einrichtungen zu etwas Nebensächlichem herabsinkt. «Ich halte nicht viel vom Kirchentum, wohl aber vom Christentum, das für mich gleichbedeutend ist mit Jesus Christus. Auf die Frage, zu welcher Kirche ich gehöre, antworte ich immer: ‚Zu keiner. Ich gehöre zu Christus, das genügt mir’»<sup>191</sup> — dieser Satz drückt am besten seine prinzipielle Stellung zum Kirchengedanken aus. Gerade an diesem wichtigen Punkte entfernt er sich von der abendländischen Tradition viel weiter als in irgend welchen dogmatischen Fragen. Die klassischen Vertreter des Christentums, angefangen von Paulus, kennen keine solche Trennung von Christus und Kirche. Für sie ist die Kirche (und zwar keineswegs bloss die unsichtbare) ‚der fortlebende Christus’, ‚Christi mystischer Leib’, ‚Christi geliebte Braut’, die ‚jungfräuliche Mutter der Gläubigen’. Wer Christus sagt, der sagt auch Kirche und umgekehrt. Aber nicht nur die Väter des christlichen Altertums lehren so, allen voran Augustinus, der Herold des christlichen Kirchengedankens, sondern auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts. Calvin hat mit hinreissender Begeisterung die grandiose christliche Kirchenidee Augustins erneuert,<sup>192</sup> und selbst Luther singt ein Preislied auf die Kirche als ‚die Mutter, so einen jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes’.<sup>193</sup> Sundar Singh redet immer vom fortlebenden und fortwirkenden Christus; das Abschiedswort des Auferstandenen: «Siehe,



ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende » (Mt. 28, 20) ist eines seiner Lieblingsworte, das er ständig im Munde führt. Aber er sieht dieses Fortleben nur im Leben der einzelnen Christen, nicht in dem umfassenden Gemeinschaftsleben der Kirche. Er ist ganz durchdrungen von dem Glauben an die Menschwerdung des Gottessohnes; durch wundervolle Gleichnisse veranschaulicht er die grosse Paradoxie, dass der König der Herrlichkeit in so ärmlicher Menschenhülle hier auf Erden weilt. Aber er sieht nicht, dass diese Inkarnation, diese ‚Kenose‘ sich fortsetzt in Christi mystischem Leib, in der Kirche. Friedrich von Hügel, der hochsinnige und weitherzige Verfechter des katholischen Kirchenideals, hat in eindrucksvollen Worten auf diese Einseitigkeit im Leben und Denken Sundar Singhs hingewiesen:

« Der Sâdhu nimmt die Gründung der Kirche ganz schlicht, ganz realistisch an; er nimmt die Inkarnation, das räumlich-zeitliche Herabsteigen Gottes, vorbehaltlos an, welch grosse Sachel Der Sâdhu ergreift ferner den heroischen Pol der Kirche — das monastische Leben — ganz schlicht, ganz realistisch. Er hat in der Tat ein ganz köstliches Gefühl dafür, dass das Christentum nach der einen Seite hin wesentlich heroisch und asketisch ist, aber in keiner Weise rigoristisch. Er schenkt volle Anerkennung und Liebe der Ehe, als dem ebenso wesentlichen und notwendigen häuslichen Pol der Kirche, wenn er eine zarte Liebe zu seiner wunderbaren Mutter hegt, und wenn er die meisten der von ihm zum Christentum Bekehrten anweist, ihr häusliches Leben und ihre gewöhnliche Berufsarbeit fortzusetzen, obgleich in einem neuen Geist. Wiederum, welch grosse Sachel Aber es ist ihm nicht möglich, ganz schlicht, ganz realistisch eine konkrete, geschichtliche Kirche tatsächlich zu finden, welche die Kirchengründung, die er doch so konkret, geschichtlich, tatsächlich auffasst, in Besitz nehmen und weiter offenbaren könnte. Er hält an der Inkarnation fest, ohne die ‚Fortsetzung der Inkarnation‘ zu bejahen, als welche ein Heiliger nach dem anderen so richtig die Kirche betrachtete und festhielt. »<sup>104</sup>

Friedrich von Hügel deutet noch ein anderes Moment an, das die Einseitigkeit des Sâdhu in seiner Stellung zur Kirche beleuchtet. Sundar Singh ist ein Musterbeispiel christlicher Demut, wie alle, die ihn sahen und hörten, hervorheben (s. o. S. 60). Aber er erweist diese wunderbare Demut nicht auch in der Einfügung in eine kirchliche Ge-

meinschaft und in der Unterordnung unter eine kirchliche Autorität. Das volle christliche Demutsideal umfasst auch diese Seite. Friedrich von Hügel sagt an einer anderen Stelle in einem feinen Wort:

«Die Demut eines Menschen ist so lange unvollkommen, als sie Demut vor Gott allein ist, und als sie alle ihre göttliche Hilfe ohne Vermittlung der Sinne und der Gemeinschaft empfangen will — rein geistig von dem unendlichen reinen Geist selber. Die volle Demut erfordert gebieterisch die Anerkennung, dass ich in mannigfacher Hinsicht meine Mitmenschen brauche, besonders jene, welche weiser und besser sind als ich selbst, und ebenso, dass ich während meines ganzen Lebens der Uebung, der Disziplin, der Eingliederung bedarf; die volle Demut erfordert kindlichen Gehorsam und Empfänglichkeit gegenüber Menschen und Institutionen, ebenso brüderliches Geben und Nehmen wie väterliche Autorität und Leitung.»<sup>105</sup>

Der Sâdhu entbehrt auch dieser Demut keineswegs. Seine Bereitschaft nicht nur zu geben, sondern auch zu nehmen, nicht nur seine eigenen Erfahrungen zu bezeugen, sondern auch von den Erfahrungen anderer zu lernen, offenbarte sich ständig in seinem Verkehr mit den abendländischen Christen. Aber die Eingliederung in einen grossen kirchlichen Organismus, der Kontakt mit einer Jahrhunderte alten, reichen Kirchentradition fehlt ihm. Nur so lässt es sich erklären, dass er seine ekstatischen Offenbarungen über alle kirchlichen Lehren und Ueberlieferungen stellt. So viele von den christlichen Heiligen des Altertums, des Mittelalters und der neueren Zeit hatten Ekstasen und Visionen wie der Sâdhu, aber keiner hätte gewagt, seine persönlichen Offenbarungen der kirchlichen Ueberlieferung überzuordnen, wie es dieser tut. Sie alle unterstellten ihre ekstatischen Eingebungen und Schauungen bedingungslos dem Urteil der Kirche. Dieser Vergleich enthält keinen Vorwurf gegen die Frömmigkeit des Sâdhu, die auch in ihrer Selbstgewissheit und Selbstgenügsamkeit wundersam leuchtet; er zeigt nur, dass andere von den grossen christlichen Heiligen ein noch umfassenderes Ideal der Demut verwirklichten.

Sundar Singhs Stellung zum Kirchengedanken zeigt unverkennbar eine gewisse Einseitigkeit. Man kann in dieser

Einseitigkeit keinen Mangel sehen. Seine religiöse Persönlichkeit ist so reich, so tief, so liebenswürdig, dass sie auch durch die Kirchenzugehörigkeit nicht an Anziehungskraft gewinnen würde. Aber wer die Heiligengestalten des Altertums und Mittelalters betrachtet, die ihre tiefe und reiche Frömmigkeit in der Harmonie mit einer universellen Kirchengemeinschaft pflegten, der wird in der persönlich-kirchlichen Doppelheit ihres Frömmigkeitslebens ein Ideal erblicken, das zu verwirklichen dem Sâdhu nicht beschieden war. Wo hätte er auch die Kirche finden sollen, in deren Gemeinschaft er seinen hohen Sâdhuberuf hätte verwirklichen können? Das ist das grosse Problem, um das sich Friedrich von Hügel in einem denkwürdigen Brief an Canon Streeter abmüht.<sup>196</sup> Weder die anglikanische noch die presbyterianische noch die römisch-katholische Kirche hätten ihm in der Form, in der sie heute bestehen und in Indien missionieren, eine Heimstätte werden können; in keiner von ihnen hätte er seinen apostolischen Beruf in der grosszügigen und umfassenden Weise erfüllen können, in der er Indien und die nördlichen Nachbarländer missioniert. Gerade der Umstand, dass SundarSingh, dieser weite, demütige, liebeerfüllte Apostel, keiner von den christlichen Kirchen angehört und angehören kann, zeigt wie wenig anderes die kirchliche Not der heutigen Christenheit in ihrer ganzen Grösse. Sollte der 'echte Ring' verloren gegangen sein? Seitdem im 16. Jahrhundert der grosse Riss der Christenheit erfolgte, gibt es keine Universalkirche mehr, in der Apostel und Heilige wie der Sâdhu Raum und Heimat hätten. Sie müssen wie dieser ihre Zuflucht bei der himmlischen Kirche suchen. Aber so schmerzlich das Gefühl sein mag, das Männer wie Friedrich von Hügel beschleicht, wenn sie die Stellung des Sâdhu zur Kirche ins Auge fassen, so trostvoll und beglückend ist der Gedanke, dass dieser Jünger Christi zu Angehörigen aller christlichen Kirchen reden konnte und dass seine Botschaft bei allen williges Gehör fand. Seine Verkündigung des Evangeliums klingt wie eine stete Wiederholung des hohepriesterlichen 'Ut omnes unum', wie eine

verheissungsvolle Prophetie auf die wiederkehrende Einheit der zerspaltenen Christenheit.

### 9. *Christentum und Heidentum.*

Sundar Singhs Frömmigkeit und Verkündigung ist streng christozentrisch; wie für Paulus, Augustinus und Luther ist auch für ihn Christus das A und O; er kennt keinen anderen Gott als den in Christus offenbaren. Aber trotzdem Christus sein ganzes Herz und sein ganzes Leben ausfüllt, liegt Sundar Singh nichts so ferne wie jene engherzige und lieblose Betrachtung der ausserchristlichen Religionen, welche für einen grossen Teil der christlichen Orthodoxie kennzeichnend ist. «Die ganze Welt ist in Dunkel gehüllt, nur ein lichter Punkt hebt sich aus dem Meer der Finsternis heraus, die Gestalt des geschichtlichen Jesus von Nazareth; die einzige Stelle der ganzen Weltgeschichte, auf welcher Gottes Wohlgefallen ruht, ist Golgatha» — solche und ähnliche Sätze, wie man sie — seltsam genug — noch heute von theologischen Lehrkanzeln deutscher Universitäten vernehmen kann, könnte der Sâdhu niemals über seine Lippen bringen. Allen Nichtchristen die Erlangung der Himmelsseligkeit abzusprechen, wie das christliche, protestantische Theologen noch heute so leichten Herzens fertigbringen, dazu wäre Sundar Singh niemals fähig. Gerade deshalb, weil er ganz durchdrungen ist von dem Gedanken der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes, ist für ihn Gottes universeller Heilswille ein Kernstück des christlichen Glaubens. ‚Gott will, dass allen Menschen geholfen werde und alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen‘ (1. Tim. 2, 4) — von dieser neutestamentlichen Wahrheit ist das Herz des Sâdhu erfüllt. Als ihn einmal die Frage nach dem Schicksal der Nichtchristen bewegte, erhielt er in der Ekstase die Antwort: «Wenn es für alle Nichtchristen in der Welt keine Hoffnung gäbe, würde Gott aufhören, Menschen zu erschaffen.» «Sehr wenige werden verloren gehen, aber viele werden gerettet werden. Also ist es.»<sup>197</sup> Weil die Heilstat Gottes eine ewige Tat ist, darum



umfasst sie alle Zeiten, alle Völker, alle Menschen; darum ist sie nicht abhängig von jener geschichtlichen Tatsache, in welcher der ewige, innergöttliche Heilswille am klarsten und überwältigendsten nach aussen hin sichtbar wird. Christus selbst spricht zum Sâdhu:

« Wie Levi, als er noch in den Lenden Abrahams war, obgleich noch nicht geboren, mir den Zehnten zahlte (Hebr. 7, 9 f.), so erlangen die Gläubigen in allen Geschlechtern durch mich am Kreuze Versöhnung und Vergebung ihrer Sünden, obgleich sie noch nicht geboren waren, als ich litt und starb. Denn diese Erlösung gilt allen Völkern und allen Geschlechtern der ganzen Welt. »<sup>198</sup>

Sundar Singh deutet hier eine alte christliche Wahrheit an, die Augustinus und Luther am klarsten ausgesprochen haben, die aber in der heutigen Theologie grossenteils vergessen ist: dass es eine Erlösung in dem m e n s c h g e w o r d e n e n Christus und seinem Kreuz gibt ohne eigentliche Kenntnis der ‚geschichtlichen‘ Heilstatsachen und darum unabhängig von dem zeitlichen Eintreten dieser Heilstatsachen. Augustinus vertritt gegenüber der pelagianischen Auffassung mit Entschiedenheit den Gedanken, dass Christus der Mittler und Erlöser aller Menschen sei, auch derer, die vor seiner Geburt lebten und von seiner Geburt keine Kenntnis besaßen:

« Welcher Christ », sagt er, « wird es wagen, zu bezweifeln, dass auch jene Gerechten, die in früheren Zeiten des Menschengeschlechts Gott wohlgefielen, zur Auferstehung des ewigen Lebens und nicht des ewigen Todes gelangen, weil sie ja ‚alle in Christo lebendig gemacht werden‘ (1. Kor. 15, 22); deshalb aber werden sie in Christo lebendig gemacht, weil sie zu Christi Leib gehören und er ihr Haupt ist . . . Wenn jenen die Menschwerdung nichts nützte, weil sie noch nicht geschehen war, dann würde auch uns das Gericht Christi über Lebende und Tote nichts nützen, weil es noch nicht geschehen ist. » « Auch die gerechten Alten, wer auch immer sie sein mochten, wurden just durch denselben Glauben erlöst, durch den auch wir erlöst werden, durch den Glauben an Christi Menschwerdung, welche jenen vorher angekündet ward, wie sie uns als geschehen verkündet wird. »<sup>199</sup>

Aehnlich sagt Luther: « Die Väter haben denselben Glauben und ebendenselben Christus wie wir, er ist ihnen ebenso nahe gewesen als uns. » « Es ist einerlei Vergebung der Sünden zu allen Zeiten gewesen: Christus ist ‚gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit‘ (Hebr.

13, 8). Derothalben sind sie durch den Glauben an den zukünftigen Christus selig worden, wir aber erlangen Vergebung der Sünde und ewiges Leben durch den Glauben an den Herrn, so uns schon gegeben. »<sup>200</sup>

Von solchen Gedanken aus eröffnet sich dem Sâdhu eine weite Perspektive. Denn wenn die Juden in den mannigfachen Hüllen der prophetischen Weissagung und des gesetzlichen Rituals die eine ewige Heilstatsache erfassen konnten, dann können es ebenso die Heiden, deren Religion in manchem der israelitischen ebenbürtig ist. Auch sie schauen das Mysterium der Inkarnation Gottes in Christus in verschiedenartigen Zeichen, Bildern und Gleichnissen. Bhagavân, Vishnu, Krishna, Šiva, die Bodhisattva, sie alle sind in ähnlicher Weise Vorzeichen und ‚Hüllen‘ des menschgewordenen Gottessohnes wie die Messiasgestalt, nach der die alttestamentlichen Frommen ausschauten. Hinter all diesen Schleiern birgt sich der ewige Christus, der alle erleuchtende Logos, der in Jesus Mensch geworden ist. Unter diesem Gesichtspunkt macht es dem Sâdhu keinerlei Schwierigkeit, die Bhagavadgîtâ, das Hohelied der *bhakti* (Gottesliebe), als ein christlich beeinflusstes Werk zu betrachten, trotzdem ihm christliche Theologen ihren vorchristlichen Ursprung auseinandergesetzt haben. « Die Aufeinanderfolge der Geschichte ist ihm », wie Söderblom hervorhebt, « kein wesentliches Hindernis; denn im Umgang mit Christus ist die Seele immer gleichzeitig mit dem Meister; und das Wort, der Logos, hat zu allen Zeiten von seiner Fülle den Menschen mitgeteilt. »<sup>201</sup>

Zu diesen Gedanken kommen noch die besonderen Erfahrungen, welche der Sâdhu mit Indiens einheimischen Religionen und mit dem Christentum gemacht hat. Das, was er in seinem eigenen Leben und auf seinen Missionsreisen erfuhr, ist ein Stück Religionsgeschichte. Wie wenige andere, hatte er Gelegenheit, das Christentum mit den verschiedenen ausserchristlichen Religionen zu vergleichen. Aber dieser Vergleich fiel ganz anders aus als der theoretische Vergleich abendländischer Theologen. Während diese auf der christ-

lichen Seite oft nur helles Licht sahen, auf der heidnischen eitel Nacht und Finsternis, höchstens gemildert durch einige schwache Lichtstrahlen, sieht der Sâdhu auf beiden Seiten Licht und Finsternis. Tiefe Schatten liegen über dem Leben der abendländischen Christen, während in dem Leben der indischen ‚Wahrheitssucher‘ Gottes Lichtfunken sprühen. Mit einer gewissen Ironie redet Sundar Singh von ‚sogenannten Christen‘ und ‚sogenannten Heiden‘.

« Man nennt uns Heiden », sagte er einmal im Gespräch mit dem Erzbischof von Upsala; « man denke sich, meine Mutter eine Heidin! Würde sie noch leben, so wäre sie jetzt gewiss eine Jüngerin Christi. Aber schon in ihrer Väterreligion war sie so fromm, dass man lachen muss beim Namen ‚Heidin‘. Sie betete zu Gott, sie diente Gott, sie liebte Gott viel wärmer und inniger als viele, viele Christen. Bei uns in Indien gibt es, so viel ich sehen kann, mehr Menschen, die ein geistiges Leben führen, als hier im Abendlande, obgleich sie Christum nicht kennen und anerkennen. Sie leben getreu nach dem Licht, das Gott ihnen gegeben . . . Ihr hier habt die Sonne des Heils, aber wie viele sind es, die sich darum kümmern? Die Menschen leben ja nur für diese Erde . . . Bei uns in Indien gibt es viele, viele, welche ein heiliges Leben führen. Die Christen haben von Gott einen Schatz als Geschenk empfangen, der allein wert ist, dass man ihn besitzt, nämlich Christus; und doch können viele von ihnen das weltliche Leben nicht lassen, und nicht darauf verzichten, sondern haben nicht nur die Hände voll von der Welt, sondern auch das Herz. Aber die Inder verlassen die Welt und entsagen sich selbst, ohne zuvor einen Reichtum von Gott erlangt zu haben. »<sup>202</sup> « Die ‚Heiden‘ suchen nicht nur einige Tage und Monate, sondern Jahre lang ernstlich und angestrengt nach der Wahrheit »; « sie haben in diesem Suchen viele Leiden auszustehen. » « Bei euch Christen ist man schon nach zehn Minuten müde. » « Die Namenchristen in diesen Ländern nennen die Menschen in den nichtchristlichen Ländern ‚Heiden‘. Es ist ja auch wahr, dass die Leute dort Götzenbilder anbeten; allein hier beten die Menschen sich selbst an, und das ist noch schlimmer. Die Götzendiener suchen die Wahrheit, allein die hiesigen Menschen suchen, wie ich sehe, Vergnügen und Wohlsein. » « Die Völker des Abendlandes haben Wissenschaft und Philosophie gesucht und gefunden. Sie verstehen es, die Elektrizität auszunützen und in der Luft zu fliegen. Die Menschen des Orients haben die Wahrheit gesucht. Von den drei Weisen, die nach Palästina gingen, um Jesus zu sehen, kam keiner aus dem Abendlande. »<sup>203</sup>

Die Lebenserfahrung des Sâdhu ist höchst überraschend. Er selbst hatte im Christentum das gefunden,

was er in jahrelangem Suchen in seiner Mutterreligion nicht finden konnte, Friede, Freude und Seligkeit. Und doch musste er zu seiner grossen Enttäuschung sehen, dass das Christentum den meisten seiner Anhänger nicht das ist, was es ihm geworden war, ja, dass die meisten, die den Christennamen tragen, den ‚Heiden‘ seines Heimatlandes an geistiger Tiefe und religiösem Ernst weit nachstehen (s. o. S. 61). «Es gab und gibt auch bei uns in Indien Menschen, die in Gott leben, ohne Christus (dem Namen nach) zu kennen.» «Gott liess sich in gewissem Grad von unzähligen aufrichtigen Herzen in Indien finden.»<sup>204</sup> Diese persönliche Erfahrung war es, die ihn neben dem Gedanken an den ewigen Christus zu einer wundervoll weiten und tiefen Auffassung der nicht-christlichen Religionen führte, wie sie von den wenigsten abendländischen Theologen erreicht wird. Das Offenbarungsgebiet des göttlichen Logos-Christus reicht viel weiter als die neutestamentliche Heilsgeschichte mit ihrem alttestamentlichen Vorhof. «Er erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt» (Joh. 1, 9). «Der lebendige Christus offenbart sich einem jeden Menschen nach seinem Bedürfnis.» «Auch nichtchristliche Denker haben Licht von der Sonne der Gerechtigkeit empfangen. Die Inder haben vom heiligen Geist empfangen . . . Wie ein jeder Mensch die Luft einatmet, so atmet ein jeder, der Christ sowohl wie der Nichtchrist, den heiligen Geist, auch wenn ihn letzterer nicht mit diesem Namen benennt.»<sup>205</sup>

Derselbe Sâdhu, der nicht müde wird, Gottes Offenbarung in Christus aller Welt zu verkünden, kennt im Gegensatz zu vielen christlichen Theologen des Abendlandes keine Einengung der Gottesoffenbarung auf den geschichtlichen Jesus. Wie der grosse alexandrinische Katechet Clemens schaut er Gottes Offenbarungswirken in der ganzen Heidenwelt. Kein Artunterschied, nur ein Gradunterschied besteht zwischen der göttlichen Offenbarung in den ausserchristlichen Religionen und im Christentum. Die Geschichte der Religion ist ein Stufenreich, das emporführt zum Geheimnis des menschengewordenen, gekreuzigten und



auferstandenen Christus. Ueberall erschliesst der ewige Gott seine unendliche Liebe und Gnade, aber nirgends in der ganzen Welt wird diese Barmherzigkeit so klar geschaut wie im Leben und Leiden seines Sohnes. Es gibt unendlich viele Transparente für das Geheimnis der göttlichen Liebe, aber keines dieser Transparente ist so durchsichtig wie Jesu Opferleben und Opferleiden. Ueberall wirkt der Logos, erleuchtend, führend, helfend und heilend, nach allen Seiten hin sendet er seine Strahlen aus, aber in dem menschengewordenen, auferstandenen und fortlebenden Christus sind diese Logosstrahlen zu einem mächtigen Feuerbündel zusammengefasst. « Wir in Indien », sagt der Sâdhu, « wussten bereits, dass Gott gut ist. Aber wir ahnten nicht, dass er so gut ist, dass Christus für uns sterben sollte. » « Viel Schönes findet sich im Hinduismus, aber das höchste Licht kommt von Christus. » « Gott befriedigt in gewissem Grade alle Sehnsucht nach ihm, aber die volle Befriedigung wird erst in Christus gewonnen »; « wer ihn findet, der findet den Himmel auf Erden. »<sup>206</sup> Denn « in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig » (Kol. 2, 9).

Weil das Logoslicht seine Strahlen auch über die heidnischen Religionen wirft, darum sind diese eine Vorbereitung, eine Vorschule für Christus. Wie das Gesetz den Juden, wie die platonische Philosophie den Griechen, so ist die Erlösungsweisheit der Veda und Šâstra den Indern ein *παιδαγωγός εἰς Χριστόν*. Der Sâdhu erzählt von einem Pandita, den er in Nordindien kennen gelernt. Dieser hielt Vorträge über das heilige Schrifttum der Inder und beschloss sie mit den denkwürdigen Worten: « Die Veden enthüllen uns die Notwendigkeit einer Erlösung von der Sünde, aber wo ist der Erlöser? Der Prajâpati, von dem die Veden sprechen, ist Christus, der sein Leben hingab als Lösegeld für die Sünder. » Als seine Hörer ihr Erstaunen äusserten, sagte er: « Ich glaube an die Veden mehr wie ihr, weil ich an den glaube, den die Veden enthüllen, und das ist Jesus Christus. »<sup>207</sup> Sundar Singh selbst spricht diesen Gedanken in schönen Gleichnisworten aus:

« Die Weisen folgten dem Stern nach Bethlehem. Als sie aber dort angekommen waren, brauchten sie nicht länger den Stern, denn da fanden sie Christus, die Sonne der Gerechtigkeit. Wenn die Sonne uns aufgeht, dann verlieren die Sterne ihren Glanz. » « Wir in Indien haben viele Wahrheitssucher, die getreu ihren Sternen folgen; aber sie haben nur die Sterne, an die sie sich halten können. Ihr Christen aber habt die leuchtende Sonne. » « Hinduismus und Buddhismus haben Kanäle gegraben, aber sie besitzen kein lebendiges Wasser, das darin strömen kann. » « Christus ist das Lebenswasser, das durch diese Kanäle strömen soll. » « In diesem Sinne war ich vorbereitet, das Lebenswasser durch Christus zu empfangen. » « Das Christentum ist die Erfüllung des Hinduismus. »<sup>208</sup>

Sundar Singh hat in schlichten Worten jene tiefe Wahrheit ausgesprochen, welche die vergleichende Religionsgeschichte uns immer deutlicher vor Augen stellt: die universelle Offenbarung Gottes in der weiten Geschichte der Menschheit und die einzigartige Gottesoffenbarung in Christus, in der die unübertroffene Weite und Höhe, Fülle und Reinheit der christlichen Religion begründet ist.<sup>209</sup> Es ist jene uralte Doppelwahrheit, welche schon das Neue Testament klar und bündig bezeugt:

« Gott hat sich nie unbezeugt gelassen » (Ap. G. 14, 17). « Auch über die Heiden ward die Gabe des heiligen Geistes ausgegossen » (Ap. G. 10, 45). « Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes, vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. » « Und von seiner Fülle haben wir alle genommen, Gnade um Gnade. » (Joh. 1, 14, 16).

## V. Sundar Singhs Bedeutung.

### 1. Seine Stellung in der Geschichte der christlichen Religion.

Der Sâdhu ist eine durchaus schöpferische religiöse Persönlichkeit. So eng er sich auch mit den grossen Geistern der christlichen Frömmigkeit in vielem berühren mag, so ist sein religiöses Denken und Leben doch in allem selbständig und ursprünglich. Es ist schlechterdings unmöglich, ihn irgend einer Gruppe der christlichen Frommen einzuordnen. Es wäre ebenso verfehlt, ihn zu den mittelalterlichen Mystikern zu stellen, wie zu den Reformatoren des 16. Jahrhunderts; auch zu den Märtyrern und Confessoren der alten Christenheit kann man ihn ebensowenig ohne weiteres rechnen wie zu den grossen Glaubensboten der abendländischen Kirche in alter und neuer Zeit. In seinem Innenleben berührt er sich am meisten mit den christlichen Mystikern. Sein Hang zu kontemplativer Einsamkeit, seine stete Pflege von Betrachtung und Versenkung, sein ausschliesslich auf Gott selbst gerichtetes Beten, seine häufigen Visionen und Ekstasen, seine Himmelsvorstellungen — all das weist durchaus in die Richtung der Mystik. Dass er mit der kontemplativen Innerlichkeit ein höchst gespanntes Arbeitsleben im Dienste der Brüder vereint, würde durchaus nicht hindern, ihn einen Mystiker zu nennen; gerade für die christlichen Mystiker ist ja das harmonische Verbundensein von *vita contemplativa* und *vita activa* kennzeichnend, die *vicissitudines sanctae quietis ac necessariae actionis*, wie Bernhard von Clairvaux so schön sagt.<sup>1</sup> Aber auffallend ist, dass ein Frommer, der so viel mit den christlichen Mystikern gemeinsam hat, gerade in den zentralen Fragen des Christentums, in der Auffassung von Christus und vom Heil, von Glaube und Werken so sehr mit Martin

Luther übereinstimmt, der doch der Gegenpol der mittelalterlichen Mystiker ist. Sundars asketisch-heroisches Opferleben in Armut und Ehelosigkeit weist ganz in die Richtung des monastischen Ideals, wie es in der katholischen Kirche seine Heimat hat; auf der anderen Seite fehlt seinem Ideal ganz das dritte der *consilia evangelica*, die *oboedientia*, die freiwillige Unterordnung unter eine monastische Regel als geistliche Lehrerin und einen monastischen Vorgesetzten als Gottes Stellvertreter. Sein Erfülltsein vom Ewigkeitsgedanken, seine restlose Hingabe an die Uebernatur, sein Leben in der transzendenten Welt — das alles entspricht ganz dem Frömmigkeitsideal, wie es die katholische Kirche im Dogma, in der Liturgie und in der Ethik verkündet. Und doch ist seine Freiheit von aller kirchlichen Autorität, seine alleinige Anerkennung der inneren Erfahrung als religiöser Gewissheitsquelle, echt protestantisch, in Sonderheit echt lutherisch. Ist also die Persönlichkeit des Sâdhu nicht ein geradezu klassisches Beispiel für eine Synthese von ekstatischer Mystik und evangelischer Glaubensgewissheit, von katholischer und evangelischer Frömmigkeit? Doch der Sâdhu ist viel zu schlicht und ursprünglich, als dass man bei ihm von Synthese und Verschmelzung verschiedener Frömmigkeitsformen reden könnte. Er stammt aus dem Lande des religiösen Synkretismus, aber er ist weit von einem solchen entfernt. Bei ihm ist alles so einfach, so naturhaft gewachsen, alles quillt spontan aus dem Innern hervor. Man kann seine religiöse Persönlichkeit nur als ursprüngliche Einheit beurteilen. Man wird darum die Frömmigkeit des Sâdhu am besten als urchristlich charakterisieren, weil im Urchristentum jene Spannungen, die in der späteren christlichen Kirche zu Brüchen führten, noch in der Einheit des organischen Lebens verbunden sind. Was für diesen indischen Apostel Christi kennzeichnend ist, das ist ein spontanes und naives Aufleben urchristlichen Geistes. Eben deshalb, weil hier ganz unbewusst und unabsichtlich urchristliche Grundmotive zu neuem Leben erwachen, darum erweist sich jeder Versuch als aussichtslos, den Sâdhu irgend



einer der gegensätzlichen Frömmigkeitsformen der späteren Christenheit einzuordnen.

Was Sundar Singhs Frömmigkeit von der der meisten christlichen Mystiker vor allem trennt, das ist das gänzliche Fehlen eines förmlichen Heilsweges, einer kunstvollen *Scala paradisi*. Gewiss sind die Stufengänge, welche die christlichen Mystiker konstruieren, ungleich lebensvoller, als die der indischen Yogin und Buddhisten. Aber gerade darin, dass dem Sâdhu nicht nur die indische, sondern auch die christliche Art mystischer Klassifikationen fremd ist, zeigt sich deutlich seine völlige Kindlichkeit und Naivität, die niemals das innere religiöse Leben der mystischen Zergliederung unterwirft. Damit hängt enge zusammen die Abweisung aller mystischen Psychotechnik, wie sie der indische Yoga und auch die neuere abendländische Mystik ausgebildet hat. Es ist bezeichnend, dass dem Sâdhu die *exercitia spiritualia* des Ignatius von Loyola keine Hilfe für sein Gebetsleben waren.<sup>2</sup> Nicht minder auffällig ist, dass bei ihm das Brautsymbol, das die allermeisten christlichen Mystiker mit besonderer Vorliebe gebrauchen, so gut wie völlig fehlt und für sein Frömmigkeitsleben und seine Verkündigung gänzlich bedeutungslos ist. Nur im Hinblick auf seine freiwillige Ehelosigkeit pflegt er zu sagen, dass er Christo angetraut sei.<sup>3</sup> Auch an diesem Punkte sehen wir den ausgesprochenen biblischen Charakter seines religiösen Denkens, jene eigentümliche, kindlich-männliche Art, die uns gerade in Luther so überwältigend entgegentritt. Endlich lehnt er den Gedanken einer substantiellen Gott-einigung und Vergottung, wie ihn nicht nur die Vedântin und Neuplatonisten, sondern auch manche christliche Mystiker (der Areopagite, Eckhart, Catharina von Genua, Angelus Silesius) vertreten, entschieden ab. Obwohl er gern von einem Gottähnlichwerden der Seele spricht, hält er strenge daran fest, dass die Gotteinigung in dem persönlichen Akt des Glaubens ruhe. «Durch den Glauben sind wir in Gott und Gott in uns. Aber wir sind nicht Gott und Gott ist nicht wir»<sup>4</sup> (Vgl. u. S. 190 ff.)

Es ist die naive Kindlichkeit, welche den Sâdhu von der eigentlichen Mystik trennt. Und doch geht er in dieser Kindlichkeit nicht so weit wie Luther. Dies zeigt sich am allerdeutlichsten in Sundars herber spiritualistischer Gebetsauffassung, die der fast massiven Gebetsauffassung Luthers entgegengesetzt ist. Während der Sâdhu nur ein Gebet als wahres christliches betrachtet, das Gebet um Gott selber, sieht Luther das Wesen des christlichen Gebets gerade in dem kindlichen Betteln um leibliche und geistige Gaben und in dem trotzigen Pochen auf Gottes Verheissung. So überraschend sonst die Uebereinstimmung von Sundar Singh und Martin Luther sein mag, hier tut sich zwischen beiden eine nicht minder grosse Kluft auf wie zwischen dem deutschen Reformator und den mittelalterlichen Mystikern. Dieser Gegensatz der religiösen Temperamente zeigt sich noch in anderer Hinsicht. Luther wie die Reformatoren überhaupt sind Kämpfer, welche gegenüber einer an Haupt und Gliedern entarteten Kirche das Recht des Evangeliums verfechten mussten, genau so, wie die alttestamentlichen Propheten für einen ethischen Ein-Gott-Glauben wider eine üppig wuchernde polytheistische Volksreligion kämpfen mussten. Darin liegt ihre Einseitigkeit und Ausschliesslichkeit, ihre Unduldsamkeit und Schroffheit begründet. Sundar Singh hingegen ist eine wahrhaftige Inkarnation des Friedens Christi; nichts ist ihm so wesensfremd wie Kampf, Protest und Polemik. Er ist ein Verkünder des Evangeliums, ein Zeuge Christi ohne alle Kampfstellung. Er ist eine leuchtende Verkörperung eines evangelischen Christentums, das im Unterschied von der reformatorischen Form desselben nicht antithetischen, sondern rein thetischen Charakter trägt. Nicht minder bedeutsam ist der Umstand, dass dieses evangelische Christentum des Sâdhu auch jene urchristlichen Ideale umfasst, welche die Reformatoren ob ihrer angeblich gesetzlich-verdienstlichen Zuspitzung im Mönchsleben so schroff bekämpften: Armut und Ehelosigkeit. Wohl vermeidet es Sundar Singh, von einer prinzipiellen Höherwertigkeit des armen und ehelosen Lebens

zu sprechen; dennoch ist es unverkennbar, dass er die volle Nachfolge Jesu in Armut und Ehelosigkeit als christliches Vollkommenheitsideal betrachtet. Darin freilich offenbart sich deutlich reformatorischer Einfluss, dass er die *consilia evangelica* ganz im Lichte des Berufsgedankens betrachtet. Nur dann, wenn ein besonderer göttlicher Ruf an einen Menschen herantritt, und wenn er diesen Ruf annimmt ohne jeden selbsterhebenden Seitenblick auf seine Brüder, sind Armut und Ehelosigkeit wahrhaft evangelische Ideale.

In der mystischen Gebetsauffassung, in der Freiheit von aller Polemik und im Gedanken der vollen Nachfolge Christi unterscheidet sich das religiöse Ideal des Sâdhu deutlich von dem der Reformatoren. Dagegen fällt es auf, dass sein evangelisches Christentum noch eine weit stärkere subjektive Note trägt wie das Luthers. Zeugnis ablegen für Christus bedeutet für Sundar Singh in erster Linie die wunderbaren Erfahrungen, die ihm zuteil geworden sind, besonders seine Bekehrung durch Christus, vor aller Oeffentlichkeit bekennen. Dieses Bekenntnis hat etwas Ueberwältigendes, weil es einer inneren Notwendigkeit entspringt und keineswegs die eigene Person zur Schau stellt, sondern Gottes Macht und Barmherzigkeit rühmt. Aber zugleich zeigt es eine gewisse Einseitigkeit, weil die starke Betonung der eigenen Erfahrung die Objektivität und Allgemeingültigkeit der göttlichen Offenbarungswahrheiten gewiss nicht verwischt, aber zu sehr zurücktreten lässt. Es muss auch auffallen, dass selbst die Verkündigung der Urapostel und Pauli, die doch ebenfalls durch persönliche Erfahrungen zum Glauben an den auferstandenen und erhöhten Herrn gekommen waren und von diesen Erfahrungen Zeugnis ablegten, ein viel mehr objektives Gepräge trägt als die des Sâdhu; dasselbe gilt auch von Luther, der trotz aller leidenschaftlichen Subjektivität in Schrift und Predigt das persönliche Moment mehr zurücktreten lässt als jener. Sundar Singh zeigt hierin eine starke Aehnlichkeit mit dem pietistischen und methodistischen Christentum, bei dem das persönliche Zeugnis der zu Christus Bekehrten einen zentralen Platz einnimmt. Nie-

mand wird in dieser Eigentümlichkeit des Sâdhu einen Fehler sehen können; aber es lässt sich nicht verkennen, dass darin eine starke Einseitigkeit und Begrenzung liegt, deren Ueberschätzung durch andere leicht Gefahren für die Gesundheit des religiösen Lebens mit sich bringt. Vor allem aber zeigt sich auch hier, wie sehr die subjektiv bestimmte Heilsverkündigung des Sâdhu einer Ergänzung durch die streng objektiv gerichtete Theologie und Kirchenlehre bedarf. Je stärker ein christlicher Frommer in der klaren Atmosphäre der objektiven religiösen Wahrheit lebt, desto mehr wird ihm das Einseitige in der subjektiven Frömmigkeit und Verkündigung des Sâdhu zum Bewusstsein kommen.

Sundar Singhs Persönlichkeit erweist sich bei näherer Betrachtung als urchristlich-evangelisch, jedoch mit einem Zug zu pietistischer Subjektivität und kirchenlosem Individualismus. Er vertritt eine schlichte, kindliche und zugleich abgeklärte, geistige Frömmigkeit, die sich ganz am Neuen Testament orientiert. Trotz mancher engen Verwandtschaft mit dem asketisch-mystischen Frömmigkeitsideal der katholischen Kirche und trotz seiner universellen Wirksamkeit ist seine geistige Gesamthaltung nicht eigentlich katholisch, sondern evangelisch. Das Typische der katholischen Geisteshaltung, das Streben nach Harmonie und Ausgleich der religiösen Offenbarungswahrheiten mit dem gesamten Geistesleben, ist ihm fremd: theologischer Scharfsinn, liturgische Schönheit, kirchlicher Gemeinschaftsgeist und kirchliche Organisationskunst liegen ihm gänzlich ferne; er vermag ihnen keine Bedeutung für die christliche Religion zuzuerkennen. Mit derselben strengen Konzentration und spröden Exklusivität, wie sie allen evangelischen Geistern eigen ist, verkündet er immer nur das ‚Eine Notwendige‘. Aber gerade darin liegt seine und ihre Grösse.

## *2. Sundar Singhs Bedeutung für Indien.*

Indien ist seit Jahrhunderten ein Land der Religion. Wie kaum in einem anderen Volk der Erde, lebt in den In-



dern ein ungeheuer starker Sinn für die Wirklichkeit der transzendenten Welt und ein ernster Wille, alles dieser über-sinnlichen Welt zu opfern. Sollte darum nicht dieses Land der beste Boden für die frohe Botschaft Christi sein? Sollten nicht die Herzen dieses Volkes dem Evangelium entgegen-schlagen? Und doch haben wenige Völker der christlichen Mission einen so zähen inneren Widerstand geleistet wie das indische. Schon im zweiten Jahrhundert nach Christus begannen unter ihm christliche Glaubensboten zu wirken. In alter Zeit waren es syrische Missionare, die das Christen-tum verkündeten; im 16. Jahrhundert setzte die Missions-tätigkeit der römischen Kirche ein. Seit dem 18. Jahr-hundert wirken dort Glaubensboten, die von den ver-schiedensten christlichen Kirchen des Abendlandes aus-gesandt sind. Und doch ist die Zahl der Inder, die sich heute zum Christentum bekennen, ein verschwin-dendes Häuflein im Vergleich zu denen, die treu an den uralten religiösen Traditionen Indiens festhalten. Was bedeuten  $4\frac{1}{2}$  Millionen Christen gegenüber 217 Mil-lionen Hindu, 12 Millionen Buddhisten und 69 Mil-lionen Muhammedanern?<sup>5</sup> Im Vergleich zu der langen Dauer und den hohen Opfern christlicher Missionsarbeit ist deren Erfolg doch gering. Die Ursache dieses geringen Er-folges liegt einmal in dem hohen Alter, im Reichtum und in der Tiefe indischer Religion, noch mehr in der Unfähigkeit der christlichen Missionare, das Christentum in einer dem indischen Geiste angepassten Form zu verkündigen. Das Evangelium Christi konnte die hellenistische Geisteswelt nur dadurch erobern, dass es sich in das Kleid des Hellenismus hüllte; in gleicher Weise kann das Christentum die indische Geisteswelt nur dann gewinnen, wenn es das Gewand In-diens anlegt. Das alte Christentum besass genug hochsin-nige Geister, allen voran die beiden Alexandriner und die drei Kappadokier, welche die Frohbotschaft des Mensch gewordenen Gottessohnes in das Prachtgewand des griechi-schen Geistes zu kleiden verstanden. Aber das in Indien missionierende Christentum besass bis zum heutigen Tage

keine überragenden Genien, welche die christlichen Offenbarungswahrheiten in indischer Sprache zu verdolmetschen verstanden. Wohl fehlt es in dem letzten Jahrhundert nicht an bedeutenden Indern, welche sich für Jesu Person und Lehre begeisterten, wie die Führer des Brâhma-Samâj: Râm Mohan Rai, Debendranâth Thâkur (der Vater des berühmten Rabîndranâth Tagore), Keshub Cunder Sen.<sup>6</sup> Aber sie alle vertreten eine künstliche Verschmelzung christlicher und indischer Religion, näherhin eine Verbindung eines ‚liberalen‘, rationalistisch-moralistischen Christentums mit der mystischen Philosophie der Upanishaden. Den eigentlichen Erlösungsgeheimnissen des christlichen Glaubens stehen sie verständnislos gegenüber. So blieben sie bei dem Versuch einer synkretistischen Vereinigung eines stark entleerten Christentums mit der vedântischen Weisheitslehre stehen, ohne den eigentlichen Heilswahrheiten des Christentums die Bahn zu dem indischen Geistesleben frei zu machen.

Was alle diese frommen und klugen Vertreter einer christlich-vedischen Mischreligion nicht bewusst zustande bringen konnten, das vollbrachte unbewusst Sundar Singh. Er ist ein Inder vom Scheitel bis zur Sohle, keineswegs angesteckt von europäischer Geisteskultur. Und er steht doch im Zentrum des christlichen Glaubenslebens, er lebt ganz im ‚biblischen‘ Christentum. Darum war er fähig, das reine, lautere Evangelium den Indern in indischem Gewand darzubieten. Darin liegt die unermessliche Bedeutung seiner Persönlichkeit und seiner Predigt für die christliche Mission in Indien. Niemand kann diese Bedeutung besser ausdrücken, als es Nathan Söderblom getan hat:

« In der Geschichte der Religion ist Sundar Singh der erste, welcher vor der Welt zeigt, wie die Frohbotschaft Jesu Christi in unverfälschter Echtheit sich in einer indischen Seele widerspiegelt. Sundar Singh beantwortet eine Frage, welche christliche Denker und andere sich gestellt hatten, ehe Indien ernstlich in geistige Wechselwirkung mit dem Abendlande trat: ‚Wie wird das Christentum Indiens aussehen, wenn überhaupt das Christentum in Indien etwas anderes sein wird als eine Kolonie oder mehrere Kolonien verschiedener christ-

licher Gemeinschaften des Abendlandes . . .?' Hier ist eine indische Seele, die indisch geblieben ist, während sie in der Liebe zu Christus aufging und sich das Evangelium aneignete. Man wird selbst im Abendland nicht leicht jemand finden, der sich gründlicher das Neue Testament und den Psalter einverleibt hat als Sundar Singh. Das Hervorstechende und Merkwürdige an ihm ist nicht eine Vermählung von christlichem und indischem Geist, sondern eine Bekräftigung des echt biblischen Christentums, die in mancher Hinsicht auch uns zu erwecken und zu erleuchten vermag. »7

Sundar Singh ist tief davon überzeugt, dass das Christentum nur in indischen Formen sich den Zugang zu den indischen Geistern und Herzen verschaffen kann: « Die Inder brauchen notwendig das Wasser des Lebens, aber nicht im Becher Europas ».8 Doch nur ein indischer Frommer wie der Sâdhu ist dazu fähig, das Lebenswasser des Evangeliums dem nach geistiger Labung dürstenden indischen Volke in dessen eigenem Becher zu reichen. Schon das äussere Leben und Auftreten Sundar Singhs ist für seine Landsleute eine Predigt. Sein safrangelbes heiliges Gewand schliesst ihm die Türen seiner Volksgenossen auf, sein entsagungsvolles Wanderleben in Armut und Ehelosigkeit öffnet ihm ihre Herzen (vgl. o. S. 37). Seine Predigt ist den Indern verständlich. Er redet in Gleichnissen wie Yâjñavalkya, wie Buddha und Guru Nânak. Aber nicht nur die Form seiner evangelischen Verkündigung ist dem indischen Ohre vertraut, sondern auch zum grossen Teil der Inhalt seiner Botschaft. Er redet von *Mâyâ*, dem täuschenden Schein der Weltdinge; die Welt ist eine trügerische *Fata morgana*, die dem müden Wanderer eine erquickende Flut vorspiegelt und ihn so in die Sandwüste lockt, wo er verschmachten muss.9 Und wie er die vedântische Lehre von *Mâyâ* verkündet, so redet er vom *Karma*, von dem grossen, allbeherrschenden Sittengesetz, nach dem jede sündige Tat mit immanenter Notwendigkeit Unheil und Strafe nach sich zieht (s. o. S. 107 ff.). Wie der Buddha redet er von *tr̥ṣṇâ*, dem verzehrenden Lebensdurst der Menschenseele, der gestillt werden muss, wenn der Mensch nicht vergehen soll in dieser Welt. Wie alle indischen Weisen und Seelenführer mahnt

er unablässig zu *samādhi*, zur stillen, einsamen Versenkung, die das Menschenherz zur Erkenntnis göttlicher Wahrheiten fähig macht (s. o. S. 74 f.); und er redet von *śānti*, dem tiefen Frieden der Seele, von dessen Preis das ganze heilige Schrifttum Indiens erfüllt ist (s. o. S. 82 ff.). Und er verkündet *bhakti*, die heilige Gottesliebe, welche die Seele losreisst von allem Vergänglichem und sie emporführt ins Reich des Ewigen; und er predigt *mokṣa*, die befreiende, beseligende, vollendende Erlösung, in welcher die Menschenseele Ruhe finden soll für Zeit und Ewigkeit; wie Gotama Buddha preist er *amṛta-dhātu*, den ‚Ort, wo es keinen Tod mehr gibt‘. Und er verherrlicht *Bhagavān*, den hochehrwürdigen, den lebendigen Heilands-gott, der Wohnung nimmt in der Seele der Frommen, um ihnen Heil und Leben und Seligkeit zu bringen. Und er besingt *īṣvara-prasāda*, die wunderbare rettende Gnaden-gabe, die der Erlöser an dem in Sünde und Leid verstrickten Menschenherzen bewirkt. Und er redet von dem geheimnisvollen *avatāra*, dem ‚Herabstieg‘, der Menschwerdung und Fleischannahme des Heilands-gottes, der in unscheinbarer irdischer Gestalt zu den Menschen-kindern kommt, um sie zu retten aus der Hand des Bösen.

Und wie der Sādhu in seiner öffentlichen Verkündigung uralte indische Heilsgedanken ausspricht, so enthüllt er in der esoterischen Aussprache mit Vertrauten uralte Yoga-weisheit.<sup>10</sup> Wie die brahmanischen und buddhistischen Yogin verfügt auch er über wunderbare Geisteskräfte und Geisteserkenntnisse, *ṛddhi* und *abhijñā*; wie jene vermag er seinen ‚Geistleib‘<sup>11</sup> (*manomaya-kāya*) aus seinem irdischen Leib herauszulösen und sich bis in den höchsten Himmel (*brahma-loka*) zu erheben. Er ist begabt mit dem himmlischen Auge (*divyaṃ cakṣur*),<sup>12</sup> dem himmlischen Gehör (*divyaṃ śrotram*); wie jene hält er traute Zwiesprache mit himmlischen Wesenheiten (*deva*); wie jene besitzt er die Gabe der Kardiognosie, der ‚Schau fremder Herzen‘ (*para-citta-jñāna*)<sup>13</sup> und der Wiedererinnerung an ein früheres Dasein (*pūrva-nivāsā-smṛti*), freilich nicht der Wiedererinnerung an frühere irdische Existenzen, sondern an einen ur-



springlichen geistigen Zusammenhang von Seele und Christus.<sup>14</sup>

Wer auf die Predigt des Sâdhu wie auf seine intimen ekstatischen Konfessionen lauscht, der vernimmt allbekannte Motive der indischen Heilsreligion aus alter und neuer Zeit. Und doch ist diese indische Predigt keine andere als die Frohbotschaft, die Paulus und Johannes, Augustinus, Franz von Assisi und Luther verkünden. Sie ist Predigt von Christus, dem Mensch gewordenen Gottessohn, Predigt von Sünde und Gnade, von Kreuz und Opfertod, Predigt von der Demut und vom Gebet, vom Dienst und von der Bruderliebe, sie ist biblische Predigt, denn die heilige Schrift, aus der sie schöpft, ist nicht Veda, Gîtâ oder Granth, sondern das Neue Testament. «Die Bibel, zumal das Johannesevangelium, beherrscht seine Gedanken und seine Sprache, in einer Weise, die bei einem so echten Inder, wie es der Sâdhu ist, erstaunlich ist».<sup>15</sup> Es ist äusserst merkwürdig, dass dieser indische Sâdhu, der schon als siebenjähriger Knabe die ganze Bhagavadgîtâ auswendig konnte, bei seiner Verkündigung des Evangeliums so selten Worte der indischen Religionsliteratur anführt, sondern fast ausschliesslich Bibelworte.

Diese streng biblische Orientierung erklärt es, dass Sundar Singh alle jene eingewurzelten Ideen der indischen Religion und Weltanschauung, welche dem Evangelium widerstreiten, ausgemerzt hat. So verwirft er vollkommen das uralte indische ‚Dogma‘ von der Seelenwanderung, vom Geburtenkreislauf (*samsâra*). Diese Lehre ist ihm ein vergeblicher «Versuch, das Problem des Leidens zu lösen». Er gesteht, dass ihn schon als Knaben diese Anschauung abgestossen habe, und dass er sehnüchtig nach dem Ort verlangt habe, an dem es keinen Tod mehr gebe.<sup>16</sup> Denselben Ekel an der Wiedergeburt und dieselbe Sehnsucht nach dem «todentrückten Orte» (*amṛta-padam*) empfinden alle grossen indischen Geister; aber keiner dachte daran, deshalb die Lehre von der steten Wiedergeburt zu bestreiten. Der Sâdhu jedoch lehnt wie schon vor ihm Râm Mohan Rai

unter dem Einfluss des biblischen Christentums die Samsāra-Idee ab. Dieses gegenwärtige Leben ist die einzige Zeit, die ein Mensch auf dieser Welt zubringt, die einzige Vorbereitungsfrist für die Ewigkeit. Nur der christliche Gedanke, dass in dem gegenwärtigen Leben die Entscheidung für die Ewigkeit falle, war stark genug, um den Sâdhu von jenem Dogma zu befreien, von dem seit fast dreitausend Jahren das indische Denken in Fesseln geschlagen liegt.

Mit der Lehre von dem Geburtenkreislauf stürzt von selbst der indische Pessimismus zusammen, der in der Verkündigung des Buddha seinen grossartigsten Ausdruck gefunden hat. Auf den buddhistischen Bildern vom Lebensrade hält ein furchtbares dämonisches Ungeheuer die Scheibe in Händen, auf deren Feldern die zwölf *nidāna*, die Glieder der Ursachenkette, des Kausalnexus (*pratītya-samutpāda*) dargestellt sind<sup>17</sup> — die beste Veranschaulichung des inneren Zusammenhanges von Pessimismus und Seelenwanderungsidee. Sundar Singh kennt keine böse Schicksalsmacht, die über der Welt und über dem Menschenleben waltet. Ja selbst der urchristliche Gedanke, dass diese Welt von Satan und seinem dämonischen Heerbann beherrscht sei und in seiner Knechtschaft schmache, liegt ihm fern. Er ist ein kindlicher Optimist, der überall die Liebe seines himmlischen Vaters schaut. « Ich glaube, dass a l l e s gut ist. » Alle Dinge der Welt sind an sich gut, denn sie stammen von dem Schöpfer, der die lebendige Güte ist, aber sie können verderbliche Wirkungen auf die Seelen hervorbringen, wenn die Menschen sie nicht richtig gebrauchen und über ihnen den Schöpfer vergessen. In einem Gleichnis sucht der Sâdhu zu veranschaulichen, wie es möglich sei, dass so gute und schöne Dinge bisweilen eine so schlimme Wirkung auf die Menschenherzen ausüben:

« Es gibt im Himālaya eine Blumenart, die durch ihren Duft den Menschen in einen Betäubungssohlaß versenkt . . . Gestalt und Farbe der Blumen sind prächtig; wer sie sieht, wird von ihnen angezogen, aber niemand wandelt unter ihnen oder lagert sich in ihrer Mitte, ohne dass er von dem verhängnisvollen Schlummer übermannt wird. Ich dachte zuerst, die Blumen seien giftig, aber man versicherte mir, dass

dies nicht der Fall sei, da die von dem Duft angegriffenen Menschen erst nach zwölf Tagen sterben, und zwar nicht an der unmittelbaren Wirkung der Betäubung, sondern an Hunger und Durst. So sind die Dinge dieser Welt nicht an sich böse, aber auf den sorglosen Menschen üben sie eine betäubende Wirkung aus und verhindern ihn, den geistigen Hunger und Durst zu spüren, und versenken ihn in einen geistigen Schlaf, der leicht zum geistigen Tode werden kann. »<sup>18</sup>

Mit dem düsteren Pessimismus musste der Sâdhu auch dessen Korrelat, den harten Asketismus abtun. Es gibt kaum ein Land, in dem der Askese eine ähnliche Bedeutung für das religiöse Leben beigemessen wird wie in Indien. Veda und Śâstra rühmen unzählige Male das geheimnisvolle *tapas*, die wunderwirkende innere ‚Hitze‘, die der sich kasteiende erlangt. Durch grausame Selbstpeinigung glauben die *san-nyâsi* in sich alle Weltlust abzutöten und so dem unheilvollen Weltleid zu entrinnen. Den Gipfelpunkt erreichte dieses Asketentum in dem Orden der Jaina. Wohl hat es in Indien nicht an religiösen Männern gefehlt, welche die Sinnlosigkeit aller äusseren asketischen Uebungen erkannten und verkündeten; Gotama Buddha<sup>19</sup> wie Guru Nânak (s. o. S. 19) haben den rohen Asketismus aufs schärfste verurteilt. Aber sie konnten diesen asketischen Drang der indischen Frömmigkeit nicht entwurzeln. Sundar Singh steht den Asketen seines Heimatlandes an Entsagungsbereitschaft und Leidenswilligkeit nicht nach. Aber er entsagt und leidet nicht, um dadurch Heiligkeit zu erlangen und Erlösungs- und Wunderkräfte zu erwerben, sondern um Zeugnis abzulegen von Christi Liebe und Gnade und um seinen Brüdern mitzuteilen von der Fülle seines Friedens und Glückes:

« Ich sage zu den Hindu-Sâdhu: ‚Ihr werdet Sâdhu, weil ihr euch selbst martern wollt. Ich wurde Sâdhu, um zu dienen; ich martere nicht mich selbst, obschon ich oft gemartert worden bin.‘ Die Inder verlassen die Welt und entsagen sich selbst, ohne dass sie zuvor einen Reichtum von Gott erlangt haben. Sie entsagen um des Entsagens willen, nicht weil sie Frieden haben, sondern weil sie Frieden gewinnen möchten. »<sup>20</sup>

Sundar Singh verwirft aber nicht nur die äusseren Formen der asketischen Selbstkasteiung, sondern auch ihre Verfeinerung im Buddhismus und Yoga. Er lehnt die be-

wusste Ertötung des Lebenswillens, wie sie Buddha fordert, aufs entschiedenste ab. « Das Heil besteht nicht in der Vernichtung des Verlangens; es ist die Befriedigung des Verlangens. Um den Durst zu bekämpfen, soll man ihn nicht unterdrücken — was schliesslich den Tod herbeiführen muss —, sondern ihn befriedigen. »<sup>21</sup> Desgleichen verwirft der Sâdhu auch die innerlichste Form des Asketismus, die Seelengymnastik des Yoga, wie sie in Patañjalis Yogasûtra zusammengefasst ist, und wie sie in den buddhistischen Schriften nicht minder anempfohlen wird wie in der Bhagavadgîtâ.<sup>22</sup> Der Sâdhu erfuhr selbst, dass alle eigenen Bemühungen um das Heil völlig nutzlos sind, dass der Mensch die Erlösung nur als freies, unverdientes Gnadengeschenk aus Gottes Hand entgegennehmen kann. Der tiefe Friede des Herzens und die Seligkeit der weltentrückten Ekstase können und dürfen durch keine noch so kunstvolle Zubereitung der Seele herbeigeführt, ja nicht einmal begünstigt werden (vgl. o. S. 80). Der Sâdhu kennt nur ein Mittel zur Erlangung des himmlischen Friedens, das demütige Gebet und das stille Lauschen auf Gottes Einsprache in der Versenkung. So stark ist seine Seele von der evangelischen Grundwahrheit der *gratia sola* durchdrungen, dass er die ganze kunstvolle Psychotechnik des Yoga, in der sich ganze Generationen geschult hatten, als Hemmnis der Heilserlangung zurückweist.

Eine andere Neigung der indischen Religion, die der Sâdhu von seiner christlichen Heilserfahrung aus überwunden hat, ist der Intellektualismus. *Jñâna-mârga* («Weg der Erkenntnis») — das ist der Heilsweg, den die alten Upanishaden lehren.<sup>23</sup> Was Yâjñavalkya und die übrigen brahmanischen Seher mitteilen, das ist ein geheimnisvolles Wissen, das Wissen um die Einheit von Âtman und Brahman. Was der Vedânta als letzte Weisheit lehrt, ist die dem gewöhnlichen Menschen unfassbare Erkenntnis von *Mâyâ*, von der Illusion der Mannigfaltigkeit und von *advaita*, der Zweitlosigkeit des unendlichen Brahma. Wie wenigen Völkern sitzt dem indischen der Drang zu metaphysischer Spe-



kulation im Blute. Selbst der Buddhismus, der in seinen Anfängen eine mächtige Reaktion gegen alle philosophische Metaphysik darstellte, geriet bald wieder in ihre Netze und brachte eine Menge spekulativer Theologenschulen hervor.<sup>24</sup> Und auch auf dem Boden der *bhakti*, der Liebe zum persönlichen Heilandgott, ist eine Reihe subtiler spekulativer Systeme erwachsen.<sup>25</sup> Selbst bei den grossen Hymnedichtern unter den *bhakta*, die im Ueberschwang der Begeisterung das Lob der Heilandgottheit singen, bricht immer wieder der spekulative Drang des Intellektes durch, gerade auch bei den Liedersängern des Granth, Kabir, Nânak und Arjun. Es ist höchst erstaunlich und nur aus der rein evangelischen Frömmigkeit des Sâdhu heraus verständlich, dass bei diesem sich auch nicht eine Spur theologischer Problematik und metaphysischer Spekulation findet. Seinen Grundsatz „Religion ist Sache des Herzens, nicht Sache des Kopfes“<sup>26</sup> führt er mit voller Konsequenz durch. Es gilt allein in demütigem Beten und Glauben Christi Gnadengeschenk zu empfangen, nicht aber über Gott und Welt und Erlösung zu grübeln und zu spekulieren. Ein Kind, das die Milch trinkt, ist nach einem schönen Gleichnis des Sâdhu weiser als ein Chemiker, der sie analysiert.<sup>27</sup> Zu einem indischen Sannyâsi, der *jñâna-mârگا* als Erlösungsweg predigte, sagte der Sâdhu, man müsse Wasser haben, um seinen Durst zu löschen, aber man brauche nicht zu wissen, dass es aus Sauerstoff und Wasserstoff bestehe.<sup>28</sup>

« Wenn ein Mensch durstig ist, er sei nun gelehrt oder ungelehrt, jung oder alt, was er verlangt, um seinen Durst zu stillen, das ist nicht Wissen, sondern Wasser. Bevor er dieses Wasser trinkt, hat er kein Bedürfnis, zu wissen, dass es Sauerstoff und Wasserstoff enthält. Wenn er, um Wasser zu trinken, so lange warten wollte, bis er wüsste, was Sauerstoff und Wasserstoff ist, würde er an Durst sterben. Seit den entferntesten Zeiten haben die Menschen ihren Durst mit Wasser gestillt, ohne seine chemische Zusammensetzung zu kennen. Auch wir haben nicht not, genau über das Dogma und andere tiefe Lehren unterrichtet zu werden, sondern wir müssen das lebendige Wasser empfangen, das Jesus Christus uns geben will, und das allein unsere Seelen befriedigen kann. »<sup>29</sup>

« Ein Mann mit einer verdorrten Hand kam zu unserm Heiland.

Dieser erkannte seinen Wunsch, geheilt zu werden und sprach: ‚Strecke deine Hand aus‘. Der Mann tat also und ward gesund. Hätte er Einwendungen gemacht, so wäre er nicht geheilt worden. Er aber wollte seinem Heiland nicht widersprechen; er streckte seine Hand einfach aus. Wir müssen dasselbe tun und an die Wahrheit glauben. Wenn wir gehorchen, werden wir wunderbare Dinge erfahren. »<sup>30</sup>

Wir werden hier unwillkürlich an ein berühmtes Gleichnis des Buddha erinnert, mit dem dieser seinen Jünger Mālunkyaputta überführte, als er von seinem Meister Auskunft über metaphysische Fragen forderte. Wenn ein Mann von einem giftigen Pfeil getroffen ist und sich weigert, diesen vom Wundarzt herausziehen zu lassen, ehe er genau wisse, wie dieser Pfeil, wie seine Spitze, wie das Gift beschaffen, wer der Schütze sei, woher er stamme und wie er aussehe, dann kann er von dem Wundarzt nicht geheilt werden, er ist rettungslos verloren. Genau so ist es mit jenen Menschen, die sich den Pfeil der bösen Begierde nicht aus den Herzen ziehen lassen wollen, ehe sie in allen Fragen über Gott und Welt eine philosophische Lösung gefunden haben.<sup>31</sup> Weil Buddha nur ein Ziel im Auge hat, die Erlösung der vom Weltleid umstrickten Menschenseele, darum weist er jede philosophische Fragestellung weit von sich, um des Heils willen lässt er den Wahrheitsdrang des Menschen unbefriedigt. Mit derselben Entschiedenheit wie Buddha lehnt Sundar Singh um seiner evangelischen Heilserfahrung willen alle metaphysische Problematik ab. Auch ihm geht es wie jenem nicht um Verstandeserkenntnis, sondern um das Heil, um die Erlösung, um den Frieden der Seele — um *śānti*.

Wie von dem Intellektualismus, so hat sich der Sâdhu auch von dem Pantheismus der indischen Frommen völlig frei gemacht. Indien ist das klassische Land des religiösen Pantheismus. Von der Brhad-Âranyaka-Upanishad des Veda bis in die Gegenwart herein erklingt in Indien das bezaubernde Lied, dass alles eines und eines alles ist: Brahman; auch « ich bin Brahman » (*brahmâ 'smi*),<sup>32</sup> « du bist es selbst » (*tat tvam asi*).<sup>33</sup> Wohl sind es nur die strengen Vedântin, die den Advaita-Gedanken bis in die letzte philoso-

phische Konsequenz verfechten. Aber der Gedanke der substantiellen Einheit von Seele und Gott bricht auch bei den *bhakta*, die in einem persönlichen Gottesverhältnis stehen und für die Persönlichkeit Gottes einen Schrift- und Vernunftbeweis zu erbringen versuchen, immer wieder durch. Gerade die Hymnen des Granth, mit denen der Sâdhu von Jugend auf vertraut ist, sind voll von pantheistischen Gedanken und Redewendungen (s. o. S. 15). Er selbst gesteht, dass er noch in seiner ersten christlichen Zeit unter dem Einfluss des hinduistischen Pantheismus stand und den wunderbaren Frieden, der ihn erfüllte, darauf zurückführte, dass er selbst Gott oder ein Teil Gottes sei.<sup>34</sup> Aber je mehr er sich mit dem Neuen Testament vertraut machte, desto mehr mussten diese pantheistischen Neigungen verschwinden. Heute ist seine Absage gegen den Pantheismus seiner Mutterreligion so entschieden wie nur möglich. Friedrich von Hügel, der mit ihm in London eine Unterredung hatte, sprach seine Ueberraschung darüber aus, dass er so gänzlich frei von allem Pantheismus sei.<sup>34</sup> Mit einer geradezu wundervollen Klarheit und Knappheit hat der Sâdhu die Gründe ausgesprochen, die den Christen zur Ablehnung von allem Pantheismus verpflichten: 1. « Gott ist unser Schöpfer und wir sind seine Geschöpfe; er ist unser Vater und wir sind seine Kinder. » 2. « Wenn wir selbst Gott sind, so ist kein Bedürfnis nach Anbetung mehr in uns vorhanden. » 3. « Wenn wir uns Gottes erfreuen wollen, so müssen wir von ihm verschieden sein; die Zunge könnte keine Süßigkeiten schmecken, wenn kein Unterschied zwischen ihr und ihnen bestünde. » 4. « Erlöst werden bedeutet nicht, sich in Gott verlieren oder in ihm ausgelöscht werden. Wir sollen nicht unsere Persönlichkeit in Gott verlieren, sondern sie in ihm finden. » 5. « Der Pantheismus kennt keine Sünde, deshalb finden wir bei seinen Anhängern oft einen unsittlichen Lebenswandel. »<sup>35</sup>

Aber so entschieden der Sâdhu die pantheistische Identitätsformel: « Ich bin Gott »<sup>36</sup> ablehnt, um so lieber gebraucht er die mystische Immanenzformel: « Gott in uns

und wir in ihm»,<sup>37</sup> die ja eine Lieblingsformel des Johannes-evangeliums ist. Den Unterschied von Identität und Immanenz veranschaulicht er sehr deutlich in mehreren Gleichnissen.

«Niemand soll sich einbilden, dass die Nähe Christi und der ‚Himmel auf Erden‘ das bedeutet, was die Pantheisten darunter verstehen, wenn sie sagen: ‚Nun bin ich Gott‘. Nein, wir sind in Gott und Gott ist in uns. Aber das bedeutet nicht, dass wir Gott sind und Gott wir.» «Das Feuer ist in der Kohle und die Kohle im Feuer, aber die Kohle ist nicht das Feuer, und das Feuer ist nicht die Kohle. Wir sind nur insofern eins mit Gott, als wir ihm unser Herz hingeben und uns mit dem heiligen Geiste taufen lassen.»<sup>38</sup>

«Seht den Schwamm, der ins Wasser getaucht ist. Der Schwamm ist im Wasser, und das Wasser ist im Schwamm. Aber der Schwamm ist nicht das Wasser, noch das Wasser der Schwamm, sondern beides sind verschiedene Dinge. Wenn wir Zeit dem Gebet widmen, dann sind wir in Gott und Gott ist in uns, das bedeutet aber nicht, dass Gott wir sei oder wir Gott.» «So wie das Wasser im Schwamm ist, so ist Gott überall und in allen Dingen, aber er ist keineswegs identisch mit allen Dingen.»<sup>39</sup>

«Hast du schon in einer Schmiede gestanden? Sahst du, wie der Schmied das Eisen im Feuer hielt? Es wurde röter und röter, je länger es in der Esse lag, bis es ganz wie Feuer aussah. Das Eisen war im Feuer, und das Feuer im Eisen. Aber das Eisen war nicht das Feuer, noch das Feuer das Eisen. Als das Eisen glühend wurde, konnte ihm der Schmied die Form geben, die er wollte, und doch blieb es Eisen. So behalten auch wir unsere Persönlichkeit, wenn wir uns von Christus durchdringen lassen.»<sup>40</sup>

Diese völlige Ueberwindung des indischen Pantheismus ist wiederum ein klares Zeichen für die Stärke und Reinheit des biblischen Christentums, das der Sâdhu vertritt. Mit dem Pantheismus fällt von selbst auch der hinduistische *avatâra*-Glaube dahin. Die unendliche Allgottheit verkörpert sich nach indischer Anschauung in unzähligen Erscheinungsformen; die Heiland-Gottheit nimmt immer neue sinnenfällige Gestalten an, um sich den Menschen zu offenbaren und ihnen den Weg zum Heil zu weisen. Diese *avatâra*-Lehre ermöglicht es dem Hinduismus, mit der sublimsten Mystik den ganzen Vielgötterglauben des Volkes zu verbinden. Die zahllosen Göttergestalten des indischen Pantheons werden als Inkarnationen der einen Gottheit betrachtet; und nicht nur



sie, sondern auch die Götter anderer Völker wie die Stifter und Heiligen anderer Religionen finden auf diesem Wege Anerkennung. So schlägt der mystische Pantheismus in einen schrankenlosen Synkretismus über. Sundar Singh hat gegenüber diesem Synkretismus, der einen Ehrenplatz auch für Jesus hat, dieselbe spröde und keusche Ausschliesslichkeit bewahrt, wie das junge Christentum gegenüber dem Religionsgemenge der untergehenden Antike. Jesus Christus ist für ihn der einzige *avatâra*, die einzige Menschwerdung Gottes. Mögen jene hinduistischen Gottheiten auch dunkle Hindeutungen auf den einen ewigen Christus sein, dieser hat nur einmal eine fleischliche Hülle angenommen, er ist nur einmal wahrer und voller Mensch geworden, in Jesus von Nazareth. Durch diesen Glauben an die Einmaligkeit der göttlichen Menschwerdung zieht der Sâdhu einen scharfen Trennungsstrich zwischen seinem Glauben und dem Glauben zahlreicher moderner Hindu und Buddhisten, die in Jesus einen *avatâra* Krishnas oder Buddhas erblicken.<sup>41</sup>

Aus der Ablehnung des *avatâra*-Glaubens folgt notwendig die Zurückweisung seiner kultischen Auswirkung, der *Arcâ*-Lehre.<sup>42</sup> Die Götterbilder und Kultobjekte sind für den Hindu sakramentale Verkörperungen der Heilandgotttheit, die einen ‚Heilsleib‘ anlegt, um dem Gläubigen sinnfällig zu werden. Wohl gibt es in Indien erleuchtete Männer, welche über alle Idolatrie das Verwerfungsurteil ausgesprochen haben, man denke vor allem an den Stifter von Sundar Singhs Mutterreligion, Guru Nânak (s. o. S. 18). Im heutigen Indien ist es vor allem der *Ârya-Samâj*,<sup>43</sup> der gegen den Bilderdienst in der indischen Religion ankämpft und die bildlose Gottesverehrung des vedischen Zeitalters erneuert. Aber manche von den grössten und reinsten Mystikern Indiens, wie Mânikka-Vâšagar, haben den Bilderdienst täglich geübt und begeistert besungen.<sup>44</sup> Hochgebildete und fromme Inder, wie Rabîndranâth Tagore, halten bis zum heutigen Tage an der symbolischen Bedeutsamkeit der Bilderanbetung fest. Sundar Singh hingegen kennt nur ein einziges ‚Bild‘ Gottes, den Mensch gewordenen Gottessohn (s.o.S. 112).

Darum lehnt er allen Bilderdienst konsequent ab, ja er geht in dieser Ablehnung sogar weiter als viele Christen. In seinem — ohne Zweifel aus der Sikhreligion (s. o. S. 21) stammenden — Puritanismus, aber wohl noch mehr im Gedanken an die wunderbare Schönheit, die das Angesicht Christi in seiner Bekehrungsvision zeigte, verurteilt er sogar alle bildlichen Darstellungen Christi — « ich finde alle Bilder von Christus missglückt und betrüblich ».<sup>45</sup> So bricht in diesem Apostel aus dem Lande des Bilderdienstes die urchristliche und calvinische Strenge machtvoll durch und zerbricht eine durch Jahrhunderte geheiligte Gewohnheit seines Volkes.

Die Macht des christlichen Gedankens offenbart sich beim Sâdhu auch in der radikalen Verurteilung alles Kastenwesens. Auch darin hat er manche Vorgänger in der Geschichte der indischen Religion. Schon Buddha, der Königssohn aus dem Šâkyageschlechte, kannte bei seiner Heilserkündigung keine Kasten, sondern nur erlösungsbedürftige Menschen. In seiner Ordensgemeinschaft waren alle Kastenunterschiede bedeutungslos. Guru Nânak predigte die Gleichheit aller Menschen und die Nichtigkeit aller Kastenvorurteile (s. o. S. 9). Govind Singh suchte in seiner *khâlâ* alle Kastenunterschiede zu überbrücken und aufzuheben (s. o. S. 11). In neuerer Zeit waren es vor allem die Führer des *Brâhma-Samâj*, die von christlichen Gedanken beeinflusst, den Kampf gegen das Kastenwesen aufnahmen. Aber alle Bemühungen brachten keinen nennenswerten Erfolg. Auch der christlichen Mission ist bisher kein entscheidender Stoss gegen den Kastengedanken geglückt. Die bekehrten Christen halten grossenteils an den alten Kastenvorurteilen fest; unter römisch-katholischen Christen Indiens kommt es vor, dass sich einzelne Konvertiten weigern, bei einem einheimischen Priester, der einer anderen Kaste angehört, die Messe zu hören und von ihm Sakramente zu empfangen. Sundar Singh erblickt in dem Weiterbestehen der Kastenvorurteile die grosse Schwäche der christlichen Kirche in Indien, vor allem in Südindien.<sup>46</sup> Um so grösser und bedeutungsvoller ist es, dass der Sâdhu aus seiner Chri-

stusgemeinschaft heraus mit dem Kastenwesen vollkommen gebrochen hat, und nicht müde wird, im Namen der christlichen Bruderliebe gegen das mehr als zweieinhalb Jahrtausende alte Gesellschaftswesen seines Heimatlandes zu streiten.

So hat Sundar Singh alle indischen Vorstellungen und Ueberlieferungen, die mit dem Geist des neutestamentlichen Christentums unvereinbar sind, unerbittlich preisgegeben. Seine Botschaft ist durchaus kein Kompromiss, keine Synthese von indischer und christlicher Religion, in dem Sinne, wie sie so viele indische und abendländische Geister erträumt haben. Der Sâdhu kennt keine Gleichberechtigung von Upanishaden und Neuem Testament, wie sie die Anhänger des Brâhma-Samâj<sup>47</sup> vertreten und wie sie in anderer Weise ein deutscher Philosoph und Schopenhauerschüler, Paul Deussen, verfochten hat.<sup>48</sup> Was er verkündet, ist das unverfälschte Evangelium von Gottes in Christus offenkundiger Liebe.<sup>49</sup> Neu und ursprünglich ist nur das gedankliche und sprachliche Kleid, in das er das alte Evangelium hüllt. Dieses selbst jedoch ist bei ihm so echt und so rein wie bei den grössten christlichen Frommen, ja echter und reiner als bei manchen Klassikern der christlichen Mystik. Darum hat Sundar Singh Anspruch darauf, als Apostel Christi, als Apostel Indiens zu gelten. Er hat die mächtigen Tore des indischen Religionstempels, die so manchen abendländischen Geistern als dauernd verschlossen galten, aufgesprengt, und dem Evangelium Christi in seinem Heimatlande freie Bahn geschaffen. Mehr als durch den halbchristlichen Brâhma-Samâj, ja auch mehr als durch die christliche Mission ist durch den christlichen Sâdhu das Christentum eine Geistesmacht in Indien geworden. Was seine Persönlichkeit für das nichtchristliche Indien bedeutet, geht schon aus der ausserordentlichen Hochschätzung hervor, die Sundar Singh in hinduistischen Kreisen genießt. Die beiden bedeutendsten Männer des heutigen Indien, Rabîndranâth Tagore und Gandhi, hegen für ihn eine besondere Verehrung. Dieser Apostel Christi gilt vielen seiner

heidnischen Volksgenossen geradezu als *avatâra*, als Inkarnation ihrer Heilandgottheit und wird (wie auch Gandhi) mit dem göttlichen Ehrennamen *Mahâtman* bezeichnet (was jedoch der Sâdhu in echt christlicher Demut von sich weist). Selbst jene Inder, welche die Veden und Upanishaden als höchste Offenbarung göttlicher Weisheit verehren, können sich dem Banne dieser christuserfüllten Seele nicht entziehen.

Sundar Singhs Bedeutung für die christliche Mission in Indien kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Und doch wäre es verfehlt, von diesem wunderbaren Christusjünger allein einen entscheidenden Sieg des Christentums über den Hinduismus zu erwarten. Was die griechisch-römische Welt für das Christentum gewonnen hat, war nicht allein die apostolische Verkündigung des Evangeliums, nicht allein die Bruderliebe der Christusbekenner und der Heroismus der Blutzegen, sondern auch die kühne Gedankenarbeit der altchristlichen Theologen, vor allem der Alexandriner. Um eine Geisteswelt wie die hellenistische zu erobern, bedurfte es auch der theologischen Spekulation, welche die christlichen Offenbarungswahrheiten mit den Mitteln der antiken Philosophie durchdrang. In ähnlicher Weise genügt zur dauernden Eroberung der indischen Geisteswelt nicht allein die schlichte evangelische Verkündigung in Wort und Leben (obgleich diese immer das erste und wichtigste bleibt), es bedarf dazu einer theologischen Riesenarbeit, welche die Fülle der christlichen Offenbarung mit dem religiösen und philosophischen Besitz Indiens verknüpft, so wie die Alexandriner und Kappadokier, wie Augustinus und Thomas von Aquino sie mit der antiken Philosophie verbunden haben; es bedarf dazu einer neuen *Summa Theologica*, wie sie für das Abendland der Aquinate in unübertrefflicher Weise geschaffen hat. Diese *theologische* Synthese ist für Indien sogar noch wichtiger, aber auch noch schwieriger als für das Abendland, weil die religiösen und philosophischen Schätze Indiens weit älter und weit reicher sind als die Griechenlands. Ohne diese theolo-



gische Synthese wird es dem Christentum nie gelingen, das für die indische Welt zu werden, was es für die griechisch-römische einst geworden war. Dabei handelt es sich keineswegs um einen Synkretismus wie den des Brâhma-Samâj, der mehr äusserlich indische und christliche Elemente zusammenfügt; es handelt sich vielmehr um eine Synthese, welche den Offenbarungsgehalt des Christentums unverfälscht erhält, und sich doch all dem Grossen und Heiligen, das in Indiens Religion and Philosophie lebt, aufschliesst und ihm ein Daseinsrecht im christlichen Geistesleben sichert. Gerade diese Synthese konnte und kann der Sâdhu nicht vollziehen,<sup>50</sup> einmal weil er als naiver, auf der subjektiven Erfahrung fussender Frommer nicht über die Kraft des theologischen Gedankens verfügt; dann auch, weil er zu früh die Verbindung mit der indischen Religionsliteratur abgebrochen hat und sie darum nicht in ihrer ganzen Weite und Tiefe durchdringen konnte. Man darf nicht übersehen, dass die Kenninis indischer Philosophie und Religion, welche der Sâdhu als sechzehnjähriger Jüngling bei seiner Bekehrung zum Christentum besass, zu gering ist, als dass er in eine geistige Auseinandersetzung mit jener treten könnte. Aber ohne eine solche bis in die letzten metaphysischen Tiefen dringende Auseinandersetzung kann nicht eine Religion über die andere den Sieg davontragen. Mit dem mutigen und begeisterten Zeugnis subjektiver Heilserfahrung, mit der Berufung auf den Herzensfrieden lässt sich eine religiöse und philosophische Welt wie die Indiens nicht aus den Angeln heben. Dazu ist nur ein theologischer Genius imstande, der ausgerüstet ist mit reichem literarischem Wissen, mit philosophischem Scharfsinn und theologischer Systemkraft und — über alle dem mit dem Charisma demütiger Frömmigkeit. Der indische Vedânta hatte einen solchen Genius in Šaṅkara, die indische Bhakti in Râmânûja, der indische Buddhismus in Nâgârjuna, der Islam in Alghazâlî, das griechische Christentum in den Alexandrinern und Kappadokiern, das abendländische in Augustinus und dem Aquinaten und (bis zu einem gewissen Grade) in Calvin.

Auch das indische Christentum kann eines solchen theologischen Führers nicht entbehren. Ein solcher ist bis zum heutigen Tage Indien nicht geschenkt worden. Aber dass schon jetzt innerhalb der indischen Christenheit das Verlangen nach ihm besteht, und dass tastende Versuche einer theologischen Synthese unternommen werden, ist von grösser Bedeutung. Friedrich von Hügel berichtet in seinem schon erwähnten Briefe über den Sâdhu folgende merkwürdige Begebenheit (vgl. unten S. 234):

« Im Jahre 1902 traf ich einen vornehmen indischen Svâmi, der vom Hinduismus zur römisch-katholischen Kirche übergetreten war, und der, wie der Sâdhu, in heroischer Weise das indische Asketenleben erwählt hatte. Dieser damals noch sehr begeisterte katholische Christ (später erfuhr ich von Rabindranath Tagore, der ihn sehr gut kannte, dass er vor seinem Tode nicht seinen religiösen Glauben, wohl aber seinen religiösen Eifer verloren habe und ganz in der nationalen Bewegung aufgegangen sei), erzählte mir folgende auffällige Tatsachen: Seit seiner Bekehrung (fünf Jahre vorher) habe er sich bemüht, bei den römisch-katholischen Kirchenautoritäten die Anerkennung zu finden a) für einen Orden von Predigermönchen, der sich durchweg nur aus reinen Indern zusammensetzen sollte, b) für die Benützung der Veden, auf deren Autorität sich die Predigermönche in ihrer Verkündigung in gleicher Weise berufen sollten wie auf die des Alten Testaments, wobei Veden und Altes Testament als Vorbereitung für das Neue Testament und als Erklärung desselben gelten und das Neue Testament die höchste Quelle und Norm der christlichen Lehre und Frömmigkeit bleiben sollte. Der Svâmi habe die aufrichtige Billigung dieses seines doppelten Planes durch den römisch-katholischen Bischof von Kalkutta (einen holländischen Jesuiten) erhalten, aber der römisch-katholische Erzbischof von Bombay (ein deutscher Jesuit) habe seine Bestätigung verweigert, und ein päpstlicher Delegat, der bald darauf nach Indien kam, habe die missbilligende Haltung des Erzbischofs bestätigt. Diese Entscheidung war natürlich eine rein disziplinäre, praktische Massnahme und kann sicherlich nicht Rom zwingend für alle Zeiten binden. Ausserdem ist es klar, dass der Svâmi weit mehr als der Sâdhu fordern würde — in der Tat habe ich beim Sâdhu nirgends eine so entschiedene Betonung der Veden gefunden, dass ihnen eine Gleichstellung mit dem Alten Testament zukäme. Ich erinnere mich, dass damals Rev. Dr. Fairbairn, dieser zwar sehr gelehrte, aber einseitig protestantische Theologe, an diesen Svâmi von Oxford aus schrieb und ihm sagte, er (Dr. Fairbairn) wisse nicht, welcher christlichen Gemeinschaft er (der Svâmi) angehöre; er habe mit tiefem Interesse von dem doppelten Plane des Svâmi gelesen; er (Dr. Fairbairn) sei ein streitbarer Pro-

testant, aber die Gerechtigkeit erfordere es, dem Svâmi zu sagen: trotzdem die gegenwärtige Obrigkeit der römisch-katholischen Kirche unwillig über solche weitgehenden Zugeständnisse sei, könne doch nur diese Kirche unter allen bestehenden christlichen Körperschaften zu ihrem Vorteil eine solche Weitherzigkeit üben. Ich zweifle nicht daran, dass die Geschichte Dr. Fairbairn in allem Recht geben wird. »

Diese Begebenheit ist ungemein lehrreich. Sie zeigt, dass die christliche Verkündigung, um siegreich durchdringen zu können, einer stärkeren, bewussteren Anknüpfung an das indische Schrifttum bedarf, als wir sie in der Predigt Sundar Singhs finden. Indien hat im Sâdhu einen wunderbaren evangelischen Genius erhalten, aber es braucht noch einen ‚katholischen‘, der die Brücke schlägt zwischen dem Christentum und der indischen Philosophie und Theologie. Indien hat im Sâdhu einen grossen Apostel, aber es braucht noch einen Lehrer, einen *Doctor ecclesiae* von der Grösse eines Augustinus und Thomas. Wenn ihm ein solcher geschenkt würde, erst dann wäre der Sieg des Christentums im Lande der Veden entschieden.

### 3. Die Bedeutung Sundar Singhs für das abendländische Christentum.

Mit Sundar Singh hebt eine neue Epoche in der Geschichte der indischen Religion an. Er ist der erste Inder, der das Evangelium Christi in seiner ganzen Schlichtheit und Echtheit seinem Volke verkündet hat; er hat auch Tibet, wohin vor mehr als 1200 Jahren von indischen Mönchen die Botschaft des Buddha gebracht worden war, dem Evangelium Christi erschlossen. Die Geschichte der christlichen Mission kennt wenige Glaubensboten, denen eine so weitreichende Wirksamkeit beschieden war. Aber erschöpft sich die Bedeutung des Sâdhu mit seiner evangelischen Verkündigung in Indien und in dessen Nachbarländern? Hatte er, als er die Länder des Westens bereiste, auch für diese eine religiöse Botschaft? Viele abendländische Christen, darunter auch bedeutende Theologen, haben es lebhaft bedauert, dass der Sâdhu seine Heimat verliess und nach Europa und Amerika ging. Doch mit Unrecht. Für die

abendländische Christenheit ist seine Predigt nicht minder heilsam und lehrreich als für Hinduismus und Buddhismus. Seine Persönlichkeit und Verkündigung ist die denkbar treffendste Kritik jener Entartungen und Verflachungen, welche das heutige Christentum des Westens aufweist; ja, sie ist mehr als das, sie ist ein neuer mächtiger Hinweis auf das Zentrale im Christentum, auf das ‚eine Notwendige‘, ein lauter Appell an das Gewissen der Christenheit, vollen Ernst zu machen mit der christlichen Glaubenswahrheit.

Die ganze Geschichte des abendländischen Christentums ist ein immer erneutes Sichentfernen von seinem Zentrum, eine stete Flucht zur Peripherie. Immer wieder hat sich die Christenheit des Westens an das Aeussere verloren, an die dogmatischen Lehrformeln, an die rechtliche Kirchenorganisation, an die theologische Dialektik, an die Werte schaffende Kulturarbeit. Immer wieder hat sie die Hüllen und Krusten mit dem Kern, die Ausstrahlungen mit dem Licht verwechselt. Es hat nie an heiligen Männern gefehlt, welche die Christenheit durch ihr Wort und ihr Leben zurückführten zum lebendigen Christus, die ein eindringliches *μετανοείτε* ‚Tut Busse‘! ihr zuriefen. Aber die heutige Zeit ist arm an solchen Heiligen, die den Christen den Weg zur Gemeinschaft mit Christus weisen könnten. Es gibt wohl zahlreiche gelehrte und scharfsinnige Theologen, es gibt gewandte Kirchenmänner und soziale Organisatoren, aber der Gottesmänner, denen ‚Christus alles in allem‘ ist, und die darum ihren Brüdern alles in allem werden könnten, gibt es so wenige. Im christlichen Sâdhu sieht die abendländische Christenheit einen solchen Gottesmann. Das, was nach der Meinung der meisten abendländischen Christen als schöne Legende ins Mittelalter gehört, das wird nun vor ihren Augen lebendige Wirklichkeit. In Sundar Singh tritt vor das Abendland ein Mensch, der ganz in der übersinnlichen Welt lebt und von dieser Welt eine Botschaft bringt, ein Mensch, dessen Herz dem Ewigen gehört und dessen Wort und Leben eine Predigt vom lebendigen Christus ist. Er steht vor der abendländischen Menschheit als



ein lautes *Sursum corda!* als Rufer und Führer zu jener höheren Welt, die ihr als Wirklichkeit entschwunden ist oder zu entswinden droht.

Die heutige Christenheit hat zum grossen Teil jene *vita spiritualis* verlernt, welche für die Christenheit vergangener Jahrhunderte eine Selbstverständlichkeit war. Sundar Singh redet (entsprechend der altindischen Psychologie) von dem ‚sechsten Sinn‘, « dem inneren, geistigen Sinn, der uns die Gegenwart Gottes in unserm Leben wahrnehmen lässt, wie uns die fünf leiblichen Sinne die äusseren Dinge dieser Welt wahrnehmen lassen ».<sup>51</sup> Dieser Sinn für die transzendente Wirklichkeit ist in der abendländischen Menschheit verkümmert, ja teilweise ganz abgestorben. « Die Menschen des Abendlandes sind sehr gebildet in der Wissenschaft und Philosophie, aber sie verstehen nichts von geistigen Dingen. »<sup>52</sup> Nicht nur das höchst gesteigerte Kulturleben, sondern ebenso der philosophisch-theologische Rationalismus und Moralismus sind schuld daran, dass viele abendländische Christen den Umgang mit der transzendenten Wirklichkeit völlig verlernt haben — einfacher ausgedrückt, dass sie zu beten verlernt haben. Während den frommen ‚Heiden‘ des Ostens die tägliche und stündliche Pflege des ‚geistigen Lebens‘ in Betrachtung, Versenkung und Gebet eine Selbstverständlichkeit ist, haben viele abendländische Christen das *exercitium spirituale* als überflüssigen Ballast über Bord geworfen. Ja, es gibt heute protestantische Theologen, die das ganze Innenleben in Gebet und Versenkung als ‚ein Meer von Unfug‘ abtun und die schreckliche Blösse der neuzeitlichen Christen noch mit dem Feigenblatt der theologischen Rechtfertigung bedecken. Sundar Singh hat klar gesehen, wo die tiefste Ursache für die Aeusserlichkeit, Armut und Schwäche der westlichen Christenheit liegt, in dem mangelnden Gebetsleben. « Ihr Europäer habt allzu viel Hast, ihr habt keine Zeit zu beten und zu leben » — so klagt er immer wieder.<sup>53</sup> Darum sind alle seine Ansprachen in Europa nur ein grosser Aufruf zum ‚Gebet ohne Unterlass‘; denn das Gebet allein ist imstande, jenen Sinn für die gött-

liche Wirklichkeit lebendig zu erhalten (s. o. S. 65). « Hier hat Sundar Singh », wie Söderblom treffend hervorgehoben hat, « etwas das Abendland zu lehren. Diese Lehre kommt aber nicht von Indien, sondern vom Evangelium. Die ausgedehnte, immer mehr gesteigerte Tätigkeit der abendländischen Christenheit kann die Schwäche ihres inneren Lebens nicht ersetzen. »<sup>54</sup>

Weil viele abendländische Christen das Gebet verlernt haben, darum haben sie nach der Meinung des Sâdhu auch den Blick für das innerste Geheimnis des Christentums, für Christi Gottheit verloren. In ernsten Worten wendet sich Sundar Singh immer wieder gegen jene, die in Christus nur einen Propheten und Sittenlehrer sehen, welcher der Vergangenheit angehört, nicht aber den Heiland und Lebensspender, der gegenwärtig ist (vgl. o. S. 125 f.). Er warnt davor, Missionare, die solche Anschauungen vertreten, nach Indien zu senden. « Die, welche die Gottheit Christi leugnen, bringen Gift statt geistiger Nahrung. »<sup>55</sup> Auch in diesem entschiedenen Eintreten für Christi Gottheit hat der Sâdhu eine Botschaft an die abendländische Christenheit. Aber seine Verkündigung des christlichen Zentraldogmas zeigt auch vielen Geistern, die mit der Problematik der modernen Bibelwissenschaft und Religionsgeschichte ringen, den Weg zur Lösung. Sundar Singhs Christusglaube richtet sich nicht auf den geschichtlichen Jesus von Nazareth, sondern auf den ewigen Christus, mit dem er in persönlichem Gebetsumgang lebt. Erst von dieser Gebetsgemeinschaft aus betrachtet er das Bild Jesu, wie es in den Evangelien überliefert ist (s. o. S. 122 f.). Dabei ist er weit entfernt von allem wissenschaftlichen und religiösen Historismus und erst recht von jener Mythologisierung der menschlichen Erscheinung des Heilandes, welche für zahlreiche christliche Dogmatiker kennzeichnend ist.<sup>56</sup> Dieser Weg von dem Glauben an den ewigen Christus zum geschichtlichen Jesus ist der einzig gangbare für alle jene, denen der umgekehrte Weg durch die Bibelkritik und Leben-Jesu-Forschung zerstört oder doch behindert ist. Dieser Weg ist unabhängig von den

wechselnden ‚Ergebnissen‘ der wissenschaftlichen Forschung und vereinbar mit ihnen. Denn wem einmal der ewige Christus, der Mensch geworden ist, sich als Wirklichkeit enthüllt hat, der wird in seinem Christusglauben und in seiner Christusliebe nicht durch die Fragen berührt, in welchem Sinne und Umfang der geschichtliche Jesus das Gottesreich eschatologisch auffasste und in welchem Sinne und Umfange er ein messianisches Selbstbewusstsein besass. Der ‚Beweis‘ für die Gottheit Christi liegt in erster Linie nicht in den Dokumenten des Neuen Testaments, die durch eine Jahrzehnte lange ehrliche Forschung in vielem problematisch geworden sind, sondern in dem Christusglauben und Christusbesitz der Kirche und der Einzelseelen. Sundar Singh ist durch seine persönliche Erfahrung, durch eine unmittelbare Berührung mit dem lebendigen Christus zum Glauben an seine Gott-Menschheit gekommen. Augustinus ist der klassische Zeuge für den andern Weg, wenn er das Glaubensbewusstsein der Gesamtkirche, das Glaubensurteil des *orbis terrarum* als die Grundlage seines persönlichen Christusglaubens bezeichnet — *ego vero evangelio non crederem, nisi me commoveret catholicae ecclesiae auctoritas*.<sup>57</sup> Beide Auffassungen sind darin einig, dass sie sich auf den **f o r t l e b e n d e n** Christus gründen, die eine auf den Christus, der sich der Einzelseele persönlich offenbart, die andere auf den Christus, der das Lebensprinzip eines grossen kirchlichen Organismus ist. Dadurch dass der Sâdhu die abendländischen Christen und Theologen von ihrem Historismus weg zur lebendigen **G e g e n w a r t** des menschengewordenen Gottessohnes weist, hat er ihnen einen unschätzbaren Dienst getan. Er öffnet den beiden streitenden Parteien — der historistisch - rationalistischen Kritik und der historistisch - rationalistischen Dogmatik — die Augen für das Geheimnis der Gottheit Christi, das am klarsten in den Worten des athanasianischen Symbols ausgesprochen ist: *« Perfectus Deus, perfectus homo »*.

Wie die Predigt des Sâdhu der abendländischen Christenheit von neuem das Gebetsleben und den Glauben an

den lebendigen Christus einschärft, so bringt sie ihr eindringlich zum Bewusstsein, dass das Christentum Jenseitsreligion ist. Gerade der neuere Protestantismus hatte den ungeheueren Ewigkeitsernst, den das alte, das mittelalterliche und selbst das reformatorische Christentum besass, immer mehr verwischt und das Christentum, dessen Grundrichtung von seinen Anfängen an streng jenseitig war, in eine ethische Kulturreligion verwandelt; während für die alte Christenheit das Gottesreich eine eschatologisch-himmliche Grösse war, die von dem mystisch-sakramentalen Organismus der Kirche nur antizipiert, nicht aber ersetzt war, wurde es im neuen Protestantismus mehr und mehr zu einem Reich sittlicher Kulturwerte auf dieser Erde; jenes Reich, das für die alten Christen gänzlich aller Menschenarbeit entzogen war, sollte nun durch Menschenhände in dieser Welt aufgebaut werden. Mag dieser Kulturoptimismus des liberalen Christentums auch durch die grausamen Tatsachen der letzten Jahre ohnehin zerstört sein, so ist es doch von grösster Bedeutung, dass Sundar Singh dem Abendland den christlichen Jenseitsgedanken in seiner ganzen Wucht vor Augen führt und ihm zeigt, wie der Christ schon auf dieser vergänglichen Erde im Himmel leben muss (s. o. S. 88 ff.). Wie wenige andere vermag der christliche Sâdhu die abendländische Kulturwelt daran zu erinnern, dass das Herz des christlichen Lebens die entschlossene Bejahung der transzendenten Wirklichkeit, die restlose Hingabe an die Uebernatur ist.<sup>52</sup>

Sundar Singh bekräftigt diesen christlichen Supranaturalismus am besten durch sein apostolisches Leben in voller Armut und Keuschheit. Er hat in der protestantischen Welt von neuem die *consilia evangelica* zu Ehren gebracht, welche die Reformatoren — im durchaus berechtigten Kampf gegen die Ueberschätzung und Entartung des Mönchtums — preisgegeben hatten. Die völlige Ablehnung des monastischen Ideals durch die Reformatoren und die damit verbundene Ueberspannung des weltlichen Berufsgedankens hat sich bitter gerächt; es liegt etwas Wahres in



Schopenhauers Wort, dass diese Ablehnung ‚die Entthronung des Uebernatürlichen‘ bedeute. Der Vorläufer des Herrn, Johannes der Täufer, und Christus selbst, der Völkerapostel und die grössten Gottesmänner, Origenes und Augustinus, Benediktus und Franziskus, Thomas von Aquino und Bonaventura — sie alle haben das monastische Ideal der Besitz- und Ehelosigkeit der Welt vorgelebt. Auf dieses Ideal als den einen Pol des christlichen Lebens kann das Christentum ebensowenig verzichten wie auf das Berufs- und Eheideal als seinen andern Pol. Dass Sundar Singh, der Predigermönch, gerade in der protestantischen Christenheit Europas und Amerikas so grossen Beifall gefunden hat, ist ein deutliches Zeichen dafür, dass diese die reformatorische Auffassung vom Mönchtum und vom ‚doppelten Christentum‘ zu korrigieren und die *consilia evangelica* zu schätzen beginnt.

Der christliche Supranaturalismus des Sâdhu offenbart sich auch in der entschiedenen Ablehnung von allem Nationalismus. Der grossartigen Freiheitsbewegung, die durch das heutige Indien geht, steht Sundar Singh ohne innere Anteilnahme gegenüber. « Ich interessiere mich nicht besonders für Indiens Selbstregierung, meine ewige Heimat ist anderswo. »<sup>59</sup> Trotzdem ihn mit Mahâtmâ Gandhi ein Freundschaftsverhältnis verbindet, lehnt er dessen völkische Ideale und Freiheitspläne ab. Ehe der Sâdhu seine letzte Europareise antrat, weilte er mehrere Tage zusammen mit dem indischen Freiheitshelden, der ein eifriger Leser des Neuen Testaments ist und sich gern auf die Bergpredigt beruft. Sie sprachen über Indiens Erlösung. Gandhi pries sein indisches Freiheitsideal, der Sâdhu den Frieden des Herzens in Christus. Sundar fragte seinen Landsmann: « Was macht das aus, wer über uns herrscht? » « Ist das dein Land? Nein, du weilst hier nur ein paar Jahre . . . Warum richtest du dich nicht für jene Welt ein, wo du ewig bleiben wirst? » « Eines ist notwendig, das Heil der Seele. Im Vergleich zu Gottes Frieden ist alles andere wesenlos. » « Ohne Gott ist Selbstregierung (*home rule*) Selbstzer-

störung (*home ruin*).»<sup>60</sup> Auch in dieser Frage hat der Sâdhu eine Botschaft an die abendländische Christenheit, die in den vergangenen Jahren Orgien der politischen Leidenschaft gefeiert hat. Er weiss ja aus eigener Erfahrung, dass nichts dem Ansehen des Christentums in Indien so sehr schadet und die christliche Mission so sehr hemmt, wie der kriegsgerische Geist der Völker im Abendland. «Der Westen», schrieb schon im Jahre 1897 ein Inder, «nimmt heute Bildung und Aufklärung für sich in Anspruch. Aber seine Bildung gründet sich auf die Gier nach materiellem Gewinn. Die Europäer haben die von Jesus Christus gelehrtte Vaterschaft Gottes und Bruderschaft der Menschen ganz vergessen. Für sie ist es ein Ruhm, einen Gegner in der Schlacht zu besiegen und Tausende von wehrlosen Mitmenschen hinzumorden. Es ist für sie ein Ruhm, einen Nachbarn an den Bettelstab zu bringen, ein schwaches Volk zu unterjochen, einen Rivalen zu überlisten . . . Wir sind des Glaubens, dass die Geschichte Chaitanyas (eines indischen Gottesmannes des 15. Jahrhunderts), würde sie verbreitet werden, eine Revolution hervorrufen würde. Eine Biographie Chaitanyas ist das, was Europa mit seinen zweiundzwanzig Millionen Soldaten am dringendsten brauchte.»<sup>61</sup> Der kriegsgerische Geist der abendländischen Völker ist dem frommen Inder ein sichtbares Kriterium für die Minderwertigkeit des Christentums und die Ueberlegenheit seiner heimischen Religion. Die wenigsten abendländischen Christen sind sich dessen bewusst, welchen unermesslichen Schaden sie durch ihre nationalistische Leidenschaft dem Christentum zufügen. Sie denken nie daran, dass das radikale Ernstmachen mit dem christlichen Liebesgebot eine bessere Missionsarbeit ist, als die Entsendung von Missionaren nach den Ländern des Ostens. Sundar Singh sagt einmal sehr treffend: «Wenn alle Bewohner der sogenannten christlichen Länder wahre Gotteskinder wären, dann wäre das Evangelium in wenigen Monaten überall verbreitet und die ganze Welt wäre christlich.»<sup>62</sup>

Der Sâdhu hat eine mehrfache Mission an die abendlän-

dische Christenheit. Er hat eine besondere Botschaft an die christliche Theologie und an die christliche Kirche des Abendlandes. Was die theologische Forschung bedarf, um nicht in eine verstiegene Problematik, eine verneinende Kritik oder leere Dialektik zu geraten, das ist die stete Föhlung mit der lebendigen christlichen Frömmigkeit. Eine Theologie ohne betende Frömmigkeit ist ein Brunnen ohne quellendes Wasser. Darin liegt die wundersame Grösse der überragenden christlichen Theologen der Vergangenheit, dass sie weder bloss philosophische Gröbler noch bloss gelehrte Forscher waren, sondern fromme Menschen, die im lebendigen Gottesumgang standen, und die darum von *Gott* etwas zu sagen und zu künden wussten, wie im Namen *θεό-λογος* ausgesprochen ist. Ihre Theologie hat eine ganz andere Kraft und einen ganz anderen Schwung wie die Gelehrsamkeit, die heute diesen Namen trägt. Sie dachten ihre grossen theologischen Gedanken, während sie kniend beteten und auf die Einsprache des heiligen Geistes horchten. Auf diese Art der Theologie, die heute grossenteils verloren gegangen ist, weist uns die Gestalt des Sâdhu. An einem solchen schlichten Gottesmann können die 'Gottesgelehrten' des Abendlandes lernen, was Religion und Christentum in ihrem innersten Wesen sind. Wie klein und erbärmlich erscheinen im Lichte der Gotteserfahrung, die diesem Manne geschenkt wurde, so viele Probleme, welche die abendländischen Theologen der letzten Jahrzehnte mit Eifer behandelten, und umgekehrt, wie viel neue Probleme entstehen unserer Theologie, wenn sie beginnt, diese Erfahrungen ernst zu nehmen! Für einen abendländischen Theologen bedeutet die Beschäftigung mit einem Gottbegnadeten, wie Sundar Singh, eine Gewissenserforschung. Der Sâdhu ist aber nicht nur als lebendige christliche Persönlichkeit eine Kritik unserer Theologie, er hat sich bei seinem Aufenthalt in Europa in rückhaltloser Offenheit und unerbittlicher Schärfe über sie ausgesprochen.

« Ich schicke niemand zu den Theologen, weil sie oft ihren geistigen Sinn verloren haben. Sie können den Sinn der griechischen

Worte erklären u. s. w. Aber sie bringen ihre Zeit mit ihren Büchern zu und sind nicht genug beim Herrn. Ich verdamme nicht die theologische Wissenschaft und die Theologen in Bausch und Bogen; viele von ihnen sind Heilige. Aber unglücklicherweise wird es die Mode des Tages, alles in Zweifel zu ziehen und zu leugnen, Christus zu kritisieren, seine Gottheit in Abrede zu stellen u. s. w. Gegen diese Mode protestiere ich. » « Ihr seid in Gefahr, irreführt zu werden von geistigen Führern. Um geistige Führung zu haben, wendet euch nicht an Rationalisten oder an Theologen, die innerlich leer sind, sondern geht zum Wort Gottes, und ihr werdet Kraft erlangen zu den Füßen des Meisters. » « Die wahren theologischen Studien macht man zu den Füßen Jesu Christi. Ich möchte ein Wort beifügen, um auszuführen, was ich im Hinblick auf die theologischen Schulen sagen wollte, damit nicht etwas falsch verstanden wird. Ich habe nicht übereilt gesprochen. Ich habe junge Leute gesehen, die in dem Augenblick, da sie die Schule verliessen und für Christus arbeiten sollten, ihre Begeisterung verloren hatten. ‚Was ist geschehen?‘ fragte ich sie. Einer von ihnen antwortete im Namen von allen: ‚Die Insekten der Kritik und des Unglaubens haben unsere Seelen gefressen.‘ Aus diesem Grunde muss ich reden, meine Liebe zu meinem Erlöser zwingt mich. Ich selbst habe gewünscht zu studieren, aber die Frage der Studien ist ein schwieriges Problem; denn wenn das Leben ertötet ist, bleibt nichts mehr übrig. Im Seminar erlernte ich viele gute Sachen für das Leben dieser Welt, aber die Lektionen des heiligen Geistes habe ich zu den Füßen des Meisters empfangen. Nicht dass ich allem Unterricht feindlich gesinnt wäre, aber der Unterricht ohne das Leben ist gewiss gefährlich. Nur bei einem harmonischen Zusammenarbeiten von Kopf und Herz werden wir grosse Ergebnisse für Gottes Ehre erzielen. »<sup>63</sup>

Besonders entschieden wendet sich der Sádhu gegen die Bibelkritik, die er als eine geistige ‚Influenza‘<sup>64</sup> bezeichnet. « Viele gebildete Leute haben Zeit genug, Bücher über das Wort Gottes zu studieren, aber keine Zeit, dieses selbst zu lesen, oder aber, wenn sie es lesen, sitzen sie über demselben zu Gericht, statt sich zu bemühen, etwas daraus zu lernen. Dieses Wort will uns unsere Fehler aufdecken, wir aber kritisieren es und suchen Fehler darin. Statt des Segens empfangen wir den Fluch. Kein Wunder, dass solche Leute den Sinn Christi nicht verstehen können. »<sup>65</sup>

Selten ist in den jüngsten Jahren von einem berufenen Manne ein so hartes Urteil über die gegenwärtige Theologie gefällt worden, wie von Sundar Singh. Gewiss ist manches an diesem Urteil einseitig; man kann von dem Sádhu nicht erwarten, dass er die ungeheuer verwickelte Problematik unserer Theologie überschaut. Er erkennt, welch ehrliche und mutige Wahrhaftigkeit in der modernen kritischen



Theologie lebt, eine Wahrhaftigkeit, die keineswegs nur aus dem Rationalismus fließt, sondern auch aus dem christlichen Ethos; er erkennt auch, dass diese kritische Theologie manche grosse geschichtliche Erkenntnisse zutage gefördert hat, die unmittelbare religiöse Bedeutung besitzen und deren religiöser Wert vielleicht erst späteren Geschlechtern sich ganz enthüllen wird. Dennoch wird man nicht leugnen können, dass das Urteil des Sâdhu in wesentlichen Stücken zutrifft. Es fehlt der modernen Theologie grossenteils die Berührung mit dem unmittelbaren Frömmigkeitsleben. Darum arbeitet sie mit falschen Voraussetzungen und falschen Maßstäben; darum wird unter ihren Händen die Kritik aus einem nützlichen Instrument eine tödliche Waffe. Nicht in der kritischen Methode an sich liegt die Gefahr, sondern in ihrer einseitigen Handhabung, in dem Fehlen des gesunden Gegengewichtes, das der Kontakt mit dem religiösen Leben bilden muss. *Similia similibus cognoscuntur* — die Atmosphäre, in der das ganze biblische und das altkirchliche Schrifttum entstand, ist dieselbe, in der der Sâdhu lebt, Gebet, Wunderglaube, Heroismus, kurz — das ‚Leben im Himmel‘. Einer historischen Forschung, der diese Atmosphäre eine fremde Welt ist, fehlt die wesentlichste Voraussetzung zur richtigen Erfassung ihres Forschungsgegenstandes; sie wird immer nur ein rationalistisches Zerrbild von der israelitischen und urchristlichen Geschichte entwerfen können. Und eine systematische Theologie, die von einer völlig anderen ‚Weltanschauung‘ ausgeht, wird immer das Wesen des Christentums und seine Glaubenswahrheiten falsch deuten. Sundar Singh hat seinen Finger auf die wunde Stelle der modernen Theologie gelegt. Seine Kritik ist schmerzlich, aber sie weist uns wieder zurück zu jener Art von Theologie, wie sie die grossen *Doctores ecclesiae* und die Reformatoren getrieben haben: eine Theologie ‚zu des Meisters Füßen‘.

Wie die abendländische Theologie, so kann auch die abendländische Kirche manches von dem indischen Christusjünger lernen. Sein ganzes Leben und Wirken ist eine

Bekräftigung seines Grundsatzes: Christentum und Kirchentum sind nicht dasselbe (s. o. S. 159, 164). Gewiss liegt in der völligen Freiheit von aller kirchlichen Bindung eine Einseitigkeit, die sicher nicht als Norm und Ideal des christlichen Lebens gelten kann (s. o. S. 165 ff.). Aber andererseits ist es ergreifend, zu schauen, wie hier ein Christusjünger ohne allen Zusammenhang mit einer Kirchengemeinschaft, allein aus seinem freien Umgang mit Christus heraus, das Grösste und Wunderbarste zu vollbringen vermag. Gerade das Beispiel des Sâdhu warnt uns vor aller Ueberschätzung der kirchlichen Institutionen und Organisationen. Er selbst äusserte einmal gegenüber dem Erzbischof von Upsala: «Ich schätze Ordnung und Prinzip, aber nicht allzu viel Organisation. Ich glaube nicht an die Organisation, die ihr im Abendland macht. Hier stellt man ein Programm sogar für Gott auf, um ihn zu lehren, wie er sich bei der Leitung der Welt und der Lenkung seiner Kirche benehmen soll.»<sup>66</sup> In der kirchlichen Organisation und der eifrigen Pflege der kirchlichen Gemeinschaft liegt noch lange nicht das Heil des Christentums. Der Sâdhu selbst machte auf seiner Missionsfahrt durch das Abendland immer wieder die Erfahrung, dass die kirchliche Zugehörigkeit und dogmatische Korrektheit durchaus nicht immer die lebendige Gemeinschaft mit Christus in sich schliessen. «Es gibt in der christlichen Kirche viele, die sehr gut Bescheid wissen über Christus, und doch ist das Innere ihrer Herzen verdorrt: Christus lebt nicht in ihren Herzen.»<sup>67</sup> Sundar Singhs Leben und Wirken widerspricht auch der in den römischen Katechismen ausgesprochenen Behauptung, dass allein die römisch-katholische Kirche Heilige hervorbringe, während die übrigen christlichen Gemeinschaften 'keinen von Gott durch Wunder bestätigten Heiligen aufzuweisen vermögen'. Der Sâdhu steht auf dem Boden des evangelischen Christentums. In seiner individualistischen Geisteshaltung und in seiner Ablehnung der Kirchenautorität ist er ausgesprochener Protestant. Und doch verkörpert dieser Protestant in wundersamer Weise das Vollkommenheitsideal der katholischen Kirche<sup>68</sup>, ja, er er-

füllt die Voraussetzungen zur Kanonisation: ‚beglaubigte‘ Wunder, heroische Werke der Opferliebe und stete innere Freude (auch diese letzte Eigenschaft, die am Sâdhu in seltener Deutlichkeit hervortritt, ist zur Heiligsprechung erforderlich). In der Tat haben auch römische Theologen ihm ihre Anerkennung und Bewunderung nicht verweigert. \*) In feiner Weise wendet ein solcher eine Geschichte, die der Sâdhu selbst erzählt hat, auf ihn an:

« In einer Stadt Indiens führte mich ein Mitglied der Sannyâsi-Mission in einen alten Tempel und zeigte mir dort eine Sanskrithandschrift, in der folgende Ueberlieferung aufgezeichnet war: Einer der Weisen aus dem Morgenlande, die dem Sterne folgend nach Bethlehem zur Krippe Jesu pilgerten, war ein gelehrter indischer Priester namens Višvâmitra. Er kam später nach dem heiligen Lande gewandert, als Jesus seine öffentliche Wirksamkeit begonnen hatte. Ueber diesen Višvâmitra, der im Namen Jesu Wunder wirkte, führten die Jünger bei Jesu Klage: ‚Meister, wir sahen einen, der trieb Teufel in deinem

\*) Der Benediktiner P. Bernhard Seiller antwortet auf die Frage: « Ist der Sâdhu nun wirklich ein Heiliger? »: « Wir haben kein Recht, ihm die Heiligkeit abzusprechen; er ist getauft, lebt nach bestem Wissen und Gewissen, stellt sein ganzes Leben, das er in Armut und Ehelosigkeit hinbringt, in den Dienst Christi und gehört sicher zur unsichtbaren Kirche. Dass Christus ihm erschienen ist, müssen wir ihm glauben; ebenso, dass seine wunderbare Rettung aus dem Brunnen mehr ist als eine Vision und Autosuggestion. » « Halluzinationen haben keine so nachhaltige Wirkung, wie sie am Sâdhu wahrgenommen wird: sein heiligmässiges Leben, sein Missionseifer, seine Sehnsucht nach dem Martyrium müssen höheren Ursprungs sein. Es lässt sich denken, dass wirklich Jesus den Sâdhu dazu berufen hat, vorläufig seinen Namen unter den Indern zu verbreiten. » « Dass Christus auch ausserhalb seiner Kirche Wunder wirkt, ist nicht unmöglich; denn die Wege Gottes sind nicht unsere Wege. » (Augsburger Postzeitung, Sonntagsbeilage Nr. 2, 11. Januar 1924; Nr. 24, 27. Februar 1924.)

Einer der bedeutendsten katholischen Theologen Deutschlands urteilt in einer Zuschrift an den Verfasser: « Die providentielle Bedeutung des Sâdhu scheint mir darin zu liegen, dass er den rationalistisch verseuchten Kreisen der akatholischen abendländischen Welt ein Leben aus der Uebernatur bzw. ein Leben vorführt, das mit dem Glauben an die gottfröhliche Wesensart Christi Ernst macht. Darum muss er nach Gottes Ratschluss einstweilen wohl ein Aussenseiter und Einsamer bleiben, weil er als Katholik der akatholischen ‚christlichen‘ Welt nichts sein könnte. »

Namen aus, welcher uns nicht nachfolget, und wir verboten's ihm darum, dass er uns nicht nachfolget.' Jesus aber sprach: ‚Ihr sollt's ihm nicht verbieten. Denn es ist niemand, der eine Tat tue in meinem Namen und möge bald übel von mir reden. Wer nicht wider uns ist, der ist für uns.' (Mk. 9, 38 ff). Ein solcher Jünger ausserhalb des erwählten Apostelkreises ist für uns auch der Sâdhu Sundar Singh. »<sup>69</sup>

Was der Sâdhu der abendländischen Christenheit zu zeigen hat, das ist die im Acker verborgene kostbare Perle, das Evangelium Christi in seiner schlichten Grösse und Wunderkraft. So viele von den abendländischen Christen finden diesen Schatz nicht; andere schauen ihn, aber erkennen ihn nicht und werfen ihn weg. Der Sâdhu sagte einmal zu den Christen des Abendlandes:

« Ihr seid wie der Mann, der einen Diamant besass und seinen Wert nicht kannte. Er glaubte, das sei wohl ein Edelstein, so verkaufte er ihn ohne weiteres, als man ihm einige Rupien bot. Hernach erfuhr er, dass es ein Diamant war, der hunderttausend Rupien wert war, und er klagte: ‚Das war ein Diamant, und ich glaubte, dass es nur ein Edelstein sei! Welche Torheit, dass ich ihn verkauft habe!‘ Er suchte den Mann wiederzufinden, dem er den Diamant verkauft hatte, aber es war zu spät. »<sup>70</sup>

So viele abendländische Christen haben den Sinn verloren für das Wunder des Evangeliums. Weltsinn und Skepsis, Rationalismus und Dogmatismus trüben ihren Blick. Sundar Singh, der Christusjünger des Ostens, vermag wie wenig andere ihnen die Augen zu öffnen. Wer seinen Lebensgang verfolgt und auf seine Botschaft lauscht, der erkennt, was das Evangelium dem ruhelosen Herzen zu bringen vermag, den Frieden Christi, den ‚Himmel auf Erden‘.

\*

\*

\*

Sundar Singh hat eine doppelte Botschaft: Für Indien, das trotz zahlreicher kostbarer Schätze die köstliche Perle des Evangeliums noch nicht gefunden hat, und für das christliche Abendland, das diese köstliche Perle besitzt, aber verschüttet im Geröll von Theologie, Kirche und Kultur. Der Sâdhu ist ein rechter Verkünder dieses Evangeliums, weil er es nicht nur lehrt, sondern lebt. Solche Verkündiger



braucht die Menschheit. Als einmal ein englischer Geistlicher Mahâtmâ Gandhi fragte, wie das Christentum in Indien eine Kraft werden könne, antwortete dieser als erstes: «Ihr alle, Missionare und Christen, müsst beginnen, so zu leben, wie Christus lebte.»<sup>71</sup> Ganz ähnlich schrieb Rabîndranâth Tagore an einen jungen englischen Geislichen, der Missionar in Indien werden wollte: «Eines jeden Christen Ziel sollte sein, selbst wie Christus zu werden . . . Ihr könnt nicht das Christentum predigen, ehe ihr nicht selbst wie Christus geworden seid; und dann predigt ihr nicht das Christentum, sondern die Liebe Gottes, die er offenbart.»<sup>72</sup> Was die beiden grössten Geister des heutigen Indien als christliches Missionsideal aufgestellt haben, das ist Sundar Singhs Lebensideal, ein Ideal, das er selbst in die Wirklichkeit umgesetzt hat. In einer Schweizer Predigt sagte er: «Wenn die Christen ihrem Heiland gleichen, dann ist ihr Leben ein Zeugnis für die anderen.»<sup>73</sup> Und zum Erzbischof von Upsala sprach er: «Wir Inder wünschen nicht bloss eine Lehre, nicht bloss eine Religionslehre, denn davon haben wir genug und übergenuß; wir sind müde der Lehren. Wir brauchen den lebendigen Christus. Die Inder wünschen Menschen, die nicht nur predigen und lehren, sondern Arbeiter, die in ihrem Leben und Wandel Jesum Christum darstellen.»<sup>74</sup> Was Sundar Singh hier von Indien sagt, das gilt in gleicher Weise vom Abendland. Vor allem aber hat er in diesem Worte ausgesprochen, was er selbst ist und sein will: ein Nachfolger Jesu Christi. Als solcher ruft er uns und allen Christen mit dem Völkerapostel die Mahnung zu:

«Seid meine Nachfolger, gleich wie ich Jesu Christi»  
(1. Kor. 11, 1).

---

# Literatur über den Sâdhu.

## I. Schriften und Reden des Sâdhu.

Zu des Meisters Füssen, Sâdhu Sundar Singhs Botschaft, übs. E. Pohl, Stuttgart, Ev. Missionsverlag, 1923 (= MFpo).

Vid Mästarens Fötter, av Sundar Singh (efter översättningen av Mrs. W. A. Parker) 3. uppl., Svenska Alliansmissionens Förlag, Jönköping 1923 (= MFp).

Sundar Singhs bok om mästarens och lärjungens möte (Canon Goldsmith översatte den till engelska, försvenskningen är gjord efter en av Sadhun genomsedd och ändrad text) in: Nathan Söderblom, Sundar Singhs budskap utgivet och belyst, Stockholm, Hugo Gebers Förlag 1923 (= MFs).

Religion and Reality, London, Macmillan, 1924 (im Erscheinen).

Par Christ et pour Christ, Discours du Sâdhou Sundar Singh, 2ème édition, édité par le secrétariat de la mission suisse aux Indes, Lausanne 1923 (= PC).

Sâdhu Sundar Singh, Aus seinen Reden in der Schweiz, hsg. vom Schweizer Hilfskomitee für die Mission in Indien, Zürich 1922 (= SR).

Överflödande Liv, Sju predikningar av Sundar Singh, Jönköping, Svenska Alliansmissionens förlag, 1922 (= ÖL).

La merveilleuse puissance de la bible par Sundar Singh, allocution à l'assemblée annuelle de la société biblique britannique et étrangère à Londres, trad. par C. Meylan, Lausanne 1922.

Betrachtung und Gebet, Ansprache des Sâdhu in Leipzig, abgedruckt Verlagskatalog der Buchhandlung Bertelsmann, Gütersloh 1922, 20 ff. (= B).

Maharishi von Kailas, ein jetzt noch und bis zur Wiederkunft Christi lebender 318 Jahre alter heiliger Mann und etliche seiner wunderbaren Berichte und göttlichen Offenbarungen an Sâdhu Sundar Singh, dessen Berliner Erzählungen nachgeschrieben, hsg. von Oskar Liebler, Christl. Schriftenvertrieb J. Maar, Bamberg 1923 (mit grosser Vorsicht zu gebrauchen).

## II. Lebensbeschreibungen und Darstellungen aus erster Hand.

Mrs. Arthur Parker, Sâdhu Sundar Singh, called of God, Christian Literature Society for India, London 1920.

Un apôtre Hindou, le Sâdhou Sundar Singh par Mrs. Parker, trad. par Ch. Rochedieu, 6 éd., Lausanne, le secrétariat suisse de la mission aux Indes 1923 (erweitert gegenüber dem englischen Original; = Pf).

Sâdhu Sundar Singh, ein Berufener Gottes, von R. J. (Arthur) Parker übs., 4. Aufl., Liebenzell, Buchhandlung der Liebenzeller Mission, 1923 (= P).

Max Schärer, Sâdhu Sundar Singh, Nach englischen Quellen und mündlichen Mitteilungen bearbeitet, 5. Aufl., hsg. vom deutschschweizerischen Sekretariat der kanaresischen evangelischen Mission in Indien, Zürich 1922 (= Sch).

Nathan Söderblom, Sundar Singhs budskap utgivet och belyst, Stockholm 1923 (= S).

B. H. Streeter and A. J. Appasamy, The Sadhu, A study in Mysticism and Practical Religion, London, Macmillan 1921.

Der Sâdhu, Christl. Mystik in einer indischen Seele von Streeter und Appasamy, übs. v. P. Baltzer, mit einem Geleitwort vom Erzbischof von Upsala, Stuttgart-Gotha, Perthes 1922 (= St).

Alfred Zahir, A Lover of the Cross, New-York 1920.

Sundar Singh, aposteln med blödande fötter, drag ur en stor indisk evangelists liv och verksamhet, övs. av Elisabeth Franklin, 7 uppl. Jönköping, Svenska Alliansmissionens förlag, 1923 (= Z).

### III. Abhandlungen.

Belle M. Brain, Sundar Singh, India's Christian Sadhu, The Missionary Review of the World 1922, 289 ff.

C. W. Emmet, The Miracles of Sadhu Sundar Singh, The Hibbert Journal 19, 308 ff.

Fritz Fuchs, Sâdhu Sundar Singh, « Hochland » 1921/2, 112 ff.

L. de Grandmaison, Le Sâdhou Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'église catholique, Rech. de Sciences Religieuses 1922, 1 ff.

Fr. Heiler, Sâdhu Sundar Singh, Der Apostel Indiens, Christliche Welt 1923, 417 ff., 447 ff., 479 ff.

W. L., Der Sâdhu, Evang.-Luther. Kirchenzeitung 1922, 728 ff.

W. Müller, Sundar Singh, der Pilger, Stuttgart, ev. Missionsverlag 1922.

Wilfred Monod, Le Sâdhou Sundar Singh, Revue d'Histoire et de philosophie religieuses, Strassburg 1922, 434 ff.

W. Oehler, Paulus und der christliche Sâdhu Sundar Singh, Geisteskampf der Gegenwart 1922, 135 ff.; 1923, 35 ff.; övs. Svensk Missionstidskrift utg. Kolmodin, 1922, 227 ff.

O. Pfister, Sundar Singh und Albert Schweitzer, zwei Missionare und zwei Missionsprogramme, Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 37, 1922, 10 ff.

D. Pierson, Sundar Singh. The Christian Sadhu, The Missionary Review of the World, 1920, 611 ff.

F. Rittelmeyer, Besprechung von Streeter, Der Sâdhu, « Tat-christentum », Organ der Christengemeinschaft 1923, 28 f.

H. W. Schomerus, Sâdhu Sundar Singh, Allgemeine Missionszeitschrift 1922 (4) 97 ff.

N. Söderblom, Christian Mysticism in an Indian Soul, International Review of Mission 1922, 226 ff.

Evangelisk Mystik i en indisk själ, in: Tre livsformer, Mystik, förtröstan, vetenskap, Stockholm 1923, 1 ff.

Stöckle, Sâdhu Sundar Singh, « Wissen und Glauben », Mergentheim 1922/3, 193 ff.

## Verzeichnis der Abkürzungen.

- B = Betrachtung und Gebet, Verlagskatalog der Buchhandlung Bertelsmann 1922, 20 ff.  
ERE = Encyclopedia of Religion and Ethics.  
FR = Främmande Religionsurkunder utg. av N. Söderblom 1908.  
KM = Katholische Missionen.  
M = Macauliffe, The Sikh Religion (s. S. 217).  
MFp = Vid Mästarens fötter övs. Parker  
MFpo = Zu des Meisters Füßen übs. Pohl.  
MFs = Sundar Singhs bok om mästarens och lärjungens möte övs. Söderblom.  
MRW = The Missionary Review of the World.  
P = Parker, Sâdhu Sundar Singh, ein Berufener Gottes.  
Pf = Parker, Un apôtre Hindou, Le Sâdhou Sundar Singh.  
PC = Par Christ et pour Christ.  
ÖL = Överflödande Liv.  
RHR = Revue de l'histoire de religion.  
RStV = Religiöse Stimmen der Völker.  
S = Söderblom, Sâdhu Sundar Singhs budskap.  
Sch = Schaerer, Sâdhu Sundar Singh.  
SR = Sâdhu Sundar Singh, Aus seinen Reden in der Schweiz.  
St = Streeter und Appasamy, Der Sâdhu, Christliche Mystik in einer indischen Seele.  
T = Trumpp, Die Religion der Sikh (s. S. 217).  
Z = Zahir, Lover of the Cross övs. Franklin.  
ZMR = Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.
- 

## Anmerkungen.

### Einleitung.

1) St. 40. Ueber die äussere Gestalt des Sâdhu vgl. Westminster Gazette 10. März 1920 bei P 143. 2) St. 40: « . . . als sei er geradewegs aus den Blättern der Bibel herausgestiegen. » 3) P IX. Auf kanaresische Kinder in Mangalur machte er einen solch tiefen Eindruck, dass sie am anderen Tage tief bewegt ihrer Lehrerin erzählten, sie hätten einen Mann gesehen und gehört, der ganz dem Herrn Jesus gleiche. Sch. 92. Ein englisches Kind, das ihn hörte, sagte: « Er spricht in Gleichnissen wie Jesus. » P 147. 4) Pf 115. Aehnlich Z 12. Vgl. Westminster Gazette 10. März 1920: « Ohne Unehreerbietigkeit darf man sagen, dass Sundar Singh . . . von den lebenden Menschen den besten Jesusbildern wohl am nächsten kommt. » 5) Vgl. W. Oehler, Paulus und der christliche Sâdhu Sundar Singh (s. o. Literaturverzeichnis).



## I. Sundar Singhs Mutterreligion.

<sup>6)</sup> Literatur über die Geschichte und Religion der Sikh (die gesperrt gedruckten Bücher wurden für die obige Skizze vor allem benutzt): M. A. Macauliffe, *The Sikh Religion, its Gurus, Sacred Writings and Authors*, 6 vols, Oxford 1909 (vollständige Sammlung der religiösen Dokumente der Sikh); Ernst Trumpp, *The Adhi Granth or the Holy Scriptures of the Sikhs*, transl. from the original Gurmukhi with introductory Essays, London 1877; ders., *Die Religion der Sikhs nach den Quellen dargestellt*, Leipzig 1881; J. D. Cunningham, *A History of the Sikhs*, London 1848 (reprinted 1918); Khazan Singh, *Philosophical History of Sikh Religion*, 2 vols., Lahore 1914; Rup Singh, *Sikhism, a Universal Religion*, Amritsar 1911; Miss Field, *The Religion of the Sikhs*, London 1914; Rose, *Sikhs*, ERE XI 508 ff.; Främmande Religionsurkunder, utg. N. Söderblom, 1908, II 678 ff.; Bloomfield, *The Sikh Religion*, *Studies in the History of Religions presented to C. H. Toy* 1912, 169 ff.; Oltramare, *La religion des Sikhs*, RHR 63 (1911) 53 ff.; Cabaton, *Les Sikhs de l'Inde et le Sikhisme*, *Revue du monde musulman* 1908, 681 ff.; Vinson, *La religion des Sikhs*, *Revue du monde musulman* 1909, 631 ff.; Estlin Carpenter, *The Sikh Religion*, *Hibbert Journal* 1911/12, 201 ff.; ders., *Theism in Mediaeval India*, London 1921, 470 ff.; John Campbell Oman, *Cults, Customs and Superstitions of India*, London 1908, 83 ff. Teja Singh, *Die Sikhbewegung in Indien und ihr Verhältnis zum freien Christentum*, 5. Weltkongress für freies Christentum, Protokoll 1910, 722 ff.; H. v. Glasenapp, *Die Sikhs, ihr Staat und ihr Glaube*, «*Der Neue Orient*», Halbmonatsschrift für das politische, wirtschaftliche und geistige Leben des gesamten Ostens, Berlin 1920, 403 ff.; C. Clemen, *Die nichtchristlichen Kulturreligionen*, Leipzig 1921 II 20 ff.; Schaerer 6 ff. <sup>7)</sup> Ausser der oben genannten allgemeinen Literatur: Sewaram Singh Thapar, *Śrī Guru Nānak Dev*, Rawalpindi 1904; J. W. Youngson, ERE IX 181 ff. <sup>8)</sup> Ueber diese drei siehe Carpenter, *Theism in Mediaeval India* 437 ff., 453 ff., 456 ff. <sup>9)</sup> M I 177. <sup>10)</sup> M I 25 ff.; vgl. Oltramare RHR 63 (1911) 65. <sup>11)</sup> T 6; Carpenter, *Theism*, 476. <sup>12)</sup> Vgl. E. D. Maclayan, Amritsar, ERE I 399 f.; Oman, *Cults, Customs and Superstitions of India* 85 ff. Gurmukh Sing Chandhar, *A brief History of Hari Mandar*. <sup>13)</sup> M V 167. <sup>14)</sup> Mahāparinibbāna-Sutta des Dīgha-Nikāya (XVI 6, 1), übs. Franke 242. <sup>15)</sup> M V 244. <sup>16)</sup> RHR 63 (1911) 68. <sup>17)</sup> Teja Singh, *Die Sikhbewegung in Indien und ihr Verhältnis zum freien Christentum*, Protokoll des Weltkongresses 733. <sup>18)</sup> RHR 63 (1911) 68. Aehnlich J. Campbell Oman, *Cults, Customs and Superstitions* 103: «*Mir scheint es, dass gegenwärtig der Sikhismus als besondere Religion wenig Lebenskraft besitzt, und dass er wahrscheinlich in einer oder in zwei Generationen mit dem Hinduismus sich wiedervereinen wird.*» <sup>19)</sup> M I 35. <sup>20)</sup> Vgl. T. 76 ff.; Carpenter, *Theism* 485 f. <sup>21)</sup> M III 117, 245, 399. <sup>22)</sup> M III 174, 263 f., V 262. <sup>23)</sup> «*Je mehr man von Gott sagt, desto mehr bleibt zu sagen*», Nānak, M I 208. <sup>24)</sup> M I 81. <sup>25)</sup> M I 328. Vgl. Rām Dās: «*Ich suchte meinen Freund, aber mein Freund ist in mir.*» M II 347. <sup>26)</sup> M I 319. <sup>27)</sup> M III 321; T 73 (vgl. Iśa-Upanishad 5); M V 327 (vgl. Chāndogya-

Upanishad III 13, 3 f.; Kāthaka-Upanishad 3, 15). <sup>28)</sup> M III 113, 117, 169, 294, 321. Ueber die coincidentia oppositorum vgl. R. Otto, Vishnu-Nārāyana 1922, 130 f. <sup>29)</sup> T 78. <sup>30)</sup> Arjun, T 73. <sup>31)</sup> FR II 678; T 77. <sup>32)</sup> FR II 678. <sup>33)</sup> M III 124. <sup>34)</sup> M I 138, 87. <sup>35)</sup> Oltramare, RHR 63 (1911) 59. <sup>36)</sup> Nānak, M I 317. <sup>37)</sup> FR II 678. <sup>38)</sup> T 103. <sup>39)</sup> Nāmdīr, T 84, Nānak, T 91. <sup>40)</sup> Nānak, T 78; Arjun, T 86; vgl. 98. <sup>41)</sup> M III 122. <sup>42)</sup> Nānak bei Youngson, ERE X 183; Amar Dās, M II 250. <sup>43)</sup> M V 355. <sup>44)</sup> M II 201, 186. <sup>45)</sup> T 94. An eine buddhistische Nirvānaformel (s. «Die buddhistische Versenkung» 83 Anm. 236) erinnern die Worte von Amar Dās: «Wenn der wahre Jünger stirbt, so kommt er nicht noch geht er.» T 94. <sup>46)</sup> M I 156. <sup>46<sup>1</sup>)</sup> M I 216. <sup>47)</sup> RHR 68 (1911) 63. <sup>48)</sup> Nānak, M I 59. <sup>49)</sup> Nānak, M I 121. <sup>50)</sup> M I 38 f. <sup>51)</sup> M I 236. <sup>52)</sup> M I 374. <sup>53)</sup> M I 38; vgl. 200. <sup>54)</sup> Arjun, T 97. <sup>55)</sup> Amar Dās, T 95. <sup>56)</sup> FR II 678. <sup>57)</sup> M II 145, 312, 339; III 312; IV 285; T 108. <sup>58)</sup> T 192, 108, 97, 100. <sup>59)</sup> M III 268. <sup>60)</sup> T 108. <sup>61)</sup> T 108. <sup>62)</sup> Das Folgende hauptsächlich nach T 112 ff. <sup>63)</sup> FR II 679; M I 213.

## II. Sundar Singhs Lebensgang.

<sup>1)</sup> Vgl. P 14 ff.; Z 23 ff.; Sch 14 ff.; St 9 ff.; S 89 ff.; 219 ff.; 265 ff. <sup>2)</sup> Z 24; Sch 14 f.; P 14. <sup>3)</sup> S 145. <sup>4)</sup> P 14. <sup>5)</sup> St 189, 11. <sup>6)</sup> Sch 16; vgl. P 15. <sup>7)</sup> PC 159. <sup>8)</sup> S 187; SR III 46; PC 2. <sup>9)</sup> St 11. <sup>10)</sup> St 103. <sup>11)</sup> P 17. <sup>12)</sup> St 12 (Ansprache in Kandy). <sup>13)</sup> PC 2; SR I 7. <sup>14)</sup> P 17. <sup>15)</sup> SR III 31; vgl. St 160. <sup>16)</sup> P 18; SR III 31. <sup>17)</sup> PC 3. <sup>18)</sup> SR III 31. <sup>19)</sup> PC 2; vgl. Z 28. <sup>20)</sup> P 20; Z 28. <sup>21)</sup> PC 3. <sup>22)</sup> ÖL 5. <sup>23)</sup> PC 84; St 12. Die Darstellungen von P 20, Z 28, Sch 20 f. übergehen die Verbrennung der Bibel, welche nach den eigenen Aussagen des Sādhu drei Tage vor der Bekehrung stattfand. Sie erwähnen nur eine Verbrennung der Bibel, die lange vor diesem Zeitpunkt liegt. <sup>24)</sup> PC 100. <sup>25)</sup> Die folgende Bekehrungsgeschichte beruht wörtlich auf den eigenen Aussagen Sundar Singhs; zugrunde gelegt wurde vor allem das Selbstbekenntnis, das er in einer Predigt zu Tavannes (Schweiz) am 1. März 1922 ablegte (PC 18 f.). Dazu sind zu vergleichen die Selbstaussagen PC 3, 39, 84 f., 116 f.; SR III 11, I 29, II 31; St 12. Darstellungen bei P 21; Sch 21 ff. Die Berichte widersprechen sich in Einzelheiten, aber gerade diese Unebenheiten und Widersprüche sind ein Kriterium ihrer wesentlichen Glaubwürdigkeit. Die Darstellung Zahirs (Z 28, wohl die älteste, die im Druck erschien) enthält merkwürdigerweise nichts von der plötzlichen Bekehrung, sie lässt vielmehr die Wandlung allmählich durch stete Bibellesung vor sich gehen. Die (vom Sādhu autorisierte) Darstellung von Mrs. Parker ist im Vergleich zu seinen neueren eigenen Darstellungen auffallend kurz. Diese Beobachtungen fordern natürlich die Kritik heraus. Andererseits ist zu beachten, dass der Inder Zahir keinerlei Fähigkeit einer geschichtlichen Darstellung besitzt. <sup>26)</sup> SR III 10. <sup>27)</sup> T 115. <sup>28)</sup> St 12; nach PC 84 lautet das Gebet: «Wenn Gott existiert, möge er mir den Weg zum Heil zeigen und ich will ihm mein ganzes Leben lang dienen; wenn nicht, werde ich mich töten.» Ähnlich SR III 10. <sup>29)</sup> SR II 31. <sup>30)</sup> SR I 7 erklärt der Sādhu: «Zuletzt bat ich auch Jesum um dieses Gut, ihn, den ich so gehasst und

geschmäht: ich hielt mich an sein Wort und rang im Gebet.» Nach SR III 32 erfolgte die Erscheinung «während er Gottes Wort las». Vgl. PC 21, wonach der Sādhu an jenem denkwürdigen Morgen das Neue Testament bei sich hatte. Diese Aussagen sind nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen mit der Erklärung des Sādhu, dass er zunächst die Erscheinung Christi nicht habe erkennen können. <sup>31)</sup> PC 85. SR III 11: «Ich wusste zunächst nicht, wer es sei. War es Buddha oder die Inkarnation einer Gottheit?» <sup>32)</sup> St 13. <sup>33)</sup> In dem Selbstbericht bei St 13 lauten die Worte: «Warum verfolgst du mich? Ich bin gekommen, dich zu erlösen; du erflehtest den rechten Weg, warum gehst du ihn nicht?» <sup>34)</sup> PC 85; vgl. die Aussage des Sādhu SR II 31: «Diese Worte brachten mir den Frieden in mein Herz, den ich so lange vergeblich gesucht hatte. Es sind die Worte, die ich nie vergessen werde, auch im Himmel nicht.» <sup>35)</sup> SR III 11. <sup>36)</sup> St 13. <sup>37)</sup> Vgl. SR III 11. <sup>38)</sup> PC 3. <sup>39)</sup> PC 85. <sup>40)</sup> SR III 31. <sup>41)</sup> SR III 11. <sup>42)</sup> SR III 11. <sup>43)</sup> PC 3. <sup>44)</sup> ÖL 9. <sup>45)</sup> Vgl. W. James, *The Varieties of Religious Experience*, London 1913<sup>24</sup>, 189—258. <sup>46)</sup> Vgl. auch die rationalistischen Ausführungen St 15: «Wir behaupten, dass die göttliche Macht in den Gesetzen und durch die Gesetze der Psychologie nicht weniger wirkt als in den Naturgesetzen und durch dieselben. Daher zögern wir nicht, unsere Ueberzeugung aufrecht zu erhalten, dass der Sādhu in dieser Vision einen wahrhaftigen Ruf Gottes empfing. Aber deshalb verspüren wir keinerlei Neigung abzuleugnen, dass die Form, in der er ihn empfing, durch psychologische Gesetze bedingt war.» <sup>47)</sup> PC 85. <sup>48)</sup> ÖL 33. <sup>49)</sup> PC 77. <sup>50)</sup> PC 45. <sup>51)</sup> PC 48. <sup>52)</sup> SR I 7. <sup>53)</sup> Das Folgende ausführlich bei P 23 ff.; Z 29 ff.; Sch 24 ff. <sup>54)</sup> Ausführliche Schilderung dieser Versuchung ÖL 55. <sup>55)</sup> Sch 31; nach P 26 erfolgte das Abschneiden der Haare vor der Unterredung mit dem Mahārāja. Vgl. Z 35. <sup>56)</sup> P 27. <sup>57)</sup> Sch 33; etwas anders formuliert Z 35 f. <sup>58)</sup> PC 20; St 16. <sup>59)</sup> ÖL 56 f. An einer anderen Stelle erzählt Sundar Singh: «Als ich das Bewusstsein wiedererlangt hatte, sagte ich dem Arzt, er solle das 13. Kapitel des Markusevangeliums lesen. Er lachte bei der Erzählung der Auferstehung, wie es die modernen Rationalisten zu tun pflegen.» PC 93. Nach einer dritten Darstellung, die S 222 aufgenommen hat, wurde der Arzt von dem Frieden und dem Glück ergriffen, das aus den Augen des kranken Jünglings strahlte. Auf seine Frage nach der Ursache dieses wunderbaren Friedens ward er auf die Bibel hingewiesen, worauf er sich ein Neues Testament kaufte und bekehrt wurde. Nach dem Bericht von Sch 37 fand der Arzt, als er an den folgenden Tagen kam, den Jüngling mit gefalteten Händen, den Blick voll stillen Glückes in weite Fernen gerichtet. Oft hielt der Leidende ein kleines Buch zwischen den gefalteten Händen, und als er wieder dazu imstande war, las er darin. Auf die Frage nach dem Inhalt dieses Buches sagte der Pfarrer dem Arzt, es sei das Evangelium, aus ihm schöpfe der Kranke Frieden und neue Lebenskraft. Der Arzt wollte nun das Buch, das diesen wunderbaren Frieden in die Augen des Patienten zauberte, kennen lernen und verschaffte sich ein Neues Testament. Die Erzählung von Z 37 erwähnt von der Bekehrung des Arztes nichts; nach dieser Darstellung endeten die Blutungen plötzlich mit einem heftigen Schlucken, «worauf sich Sundar vollkommen frisch fühlte». Man sieht gerade an diesem



Beispiel, wie widersprechend die Berichte von bestimmten Ereignissen in Sundar Singhs Leben sind. <sup>60)</sup> ÖL 56 f.; PC 98 f. <sup>61)</sup> Z 38, <sup>62)</sup> Sch 39 f.; S 222 f. <sup>63)</sup> Z 38. <sup>64)</sup> Von dem safranfarbigen Gewand ist schon im Rigveda X 136, 2 die Rede, vgl. W. Hauer, Anfänge der Yogapraxis, Stuttgart 1922, 36 f., 63, 170, 188. <sup>65)</sup> Nach dem Zensus von 1909 gab es in Indien 2,755,900 Sādhū. H. v. Glasenapp, Der Hinduismus, Gesellschaft und Religion im heutigen Indien. München 1922, 362. <sup>66)</sup> Sch 42 ff.; P 5 f.; 31; St 17. <sup>67)</sup> P 6; Sch 45; Z 10. <sup>68)</sup> Das Folgende ausführlich bei P 32 ff.; Sch 45 ff.; Z 40 ff.; dazu ein Brief von Mr. Stokes bei Z 20 f. <sup>69)</sup> St 18. <sup>70)</sup> Ueber Tibet vgl. die anschaulichen Schilderungen und Abbildungen bei Austine Waddell, Lhasa and its Mysteries, With a Record of the Expedition of 1903—04, London 1905. Vgl. auch Georg Wegener, Tibet und die englische Expedition, Halle 1904; Sven Hedin, Abenteuer in Tibet, Leipzig 1904. Ueber die Religion der Tibetaner s. C. F. Koeppen, Die Religion des Buddha II: Die lamaistische Hierarchie und Kirche, Berlin 1859; Emil Schlagintweit, Buddhism in Tibet, London/Leipzig 1863; A. Waddell, The Buddhism of Tibet, 1895; Lamaism, ERE VII 784 ff.; Grünwedel, Die Mythologie des Buddhismus in Tibet und in der Mongolei, 1900; Guries, Der Lamaismus und seine Bestrebungen zur Hebung seines intellektuellen und moralischen Niveaus, Archiv f. Religionswissenschaft, 1914, 113 ff. <sup>71)</sup> MRW 1921, 864; vgl. PC 118; SR III 35. <sup>72)</sup> P 37. <sup>73)</sup> Vgl. das sorgfältige und hochinteressante Werk von Adrien Launay, Histoire de la mission du Thibet, Lille-Paris, ohne Jahreszahl (1903); R. E. Huc, Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Tibet, Paris 1857 II; die kürzeren Hinweise bei Heinrich Hahn, Geschichte der katholischen Mission seit Jesus Christus bis auf die neueste Zeit, Köln 1860 III 427 ff.; Hermann auf der Heide, Missionsgeschichte Chinas und seiner Nebenländer Tibet, Mongolei und Mandschureich. Steyl 1897, 98 ff. <sup>74)</sup> G. H. Reichel, die Himālayamission der Brüdergemeine, Gütersloh 1895. <sup>75)</sup> In der allerneuesten Zeit erhielt ein amerikanischer Missionsarzt Dr. Sheldon, der an der Ostgrenze in Batang ein Hospital leitete und zeitweise auch mit Sundar Singh zusammen Tibet durchreiste, eine Einladung des Dalai Lama nach Lhasa, wurde aber auf dem Wege dorthin von Banditen getötet. Siehe Abren E. Cory, Sheldon of Batang, a murdered missionary, MRW 1922, 351 ff. <sup>76)</sup> Vgl. St 68. <sup>77)</sup> Ausführliche Schilderung bei P 70 ff.; Z 54 ff.; Sch 78 ff.; vgl. St 62; als sein religiöses Vermächtnis schrieb der sterbende Kartar Singh in sein Neues Testament die ergreifenden Worte: « Von Gott erflachte ich nicht einmal, sondern hunderttausend mal das Leben, dass ich es diesem Freunde ebenso oft wiedergeben könnte. Die Liebe zu ihm soll nicht kleiner sein als die eines treuen Hinduweibes, die auf dem Scheiterhaufen noch den Geliebten ans Herz schloss und ihr Leben neben seines niederlegte. Das Leben, das er mir gegeben, ist's, das ich ihm wiedergebe, und wahr ist's; wenn ich auch alles tun wollte, könnte ich doch nicht alles tun. Ist das ein Sterbebett, auf dem ein Christ liegt? Ja, doch nicht seines, der Tod krümmt sich hier selber im Tode. » P 73 f. <sup>78)</sup> Das Urteil ist ohne Zweifel einseitig. Andere europäische Kenner Tibets glaubten eine gewisse Milde und Toleranz, wenigstens beim tibetanischen Volk, feststellen zu können; so Waddell, Tibet, ERE XI 332: « Der tolerante Geist des Buddhismus hat



sich mehr oder weniger deutlich in dem nationalen Charakter ausgeprägt, in der Milde, welche im scharfen Gegensatz zu dem rohen, halb barbarischen Aeußeren des Volkes steht. Zeugnis für diesen Zug sind die Erfahrungen, welche alle intimen Beobachter dieses Volkes in seinem eigenen Land gemacht haben, der Verf. wie andere. » « Der Geist der Hochschätzung anderer äussert sich in vielen Akten echter Höflichkeit und Freundlichkeit. » (Doch gibt Waddell selbst a. a. O. die Grausamkeit der Tibetaner gegen Gefangene zu.) Auch Sundar Singh erfuhr bei manchen Lama die freundlichste Aufnahme. Vgl. o. S. 41; P 114.<sup>79)</sup> Brief an Bischof Thomine vom 18. Februar 1860 bei Launay a. a. O. I 256. <sup>80)</sup> Das Folgende ausführlicher bei P 60 ff.; Z 62 ff.; Sch 66 ff. Nach P 60 « hat der Sādhu keinerlei zusammenhängende Aufzeichnungen über seine Arbeit und seine Reisen in Tibet gemacht, sodass alles, was man erzählen kann, nur Bruchstücke seiner Erlebnisse und Leiden wie seiner Erfolge sind. » <sup>81)</sup> Launay a. a. O. I 266 ff. <sup>82)</sup> Nach Z 73 kommt es vor, dass tibetanische Beamte und Priester in Indien studieren. Daraus erklärt es sich, dass Exemplare des Neuen Testamentes in tibetanische Klosterbibliotheken gekommen sind. <sup>83)</sup> Diese Auffassung ist keineswegs eine wunderliche Ausnahme, sondern nur eine konsequente Weiterführung der buddhistischen Lehre von dem universellen Wirken des Buddha, wie sie der Mahāyāna-buddhismus ausgebildet hat. Der übergeschichtliche, metaphysische Buddha, die Personifikation des *dharmakāya* (des Absoluten) offenbart sich « in allen Zeiten und an allen Orten », in immer neuen Verkörperungen (*nirmāṇakāya*), er erlöst « alle fühlenden Wesen durch seine religiösen Lehren, deren Zahl unendlich ist wie die Atome » (*Saddhārmapuṇḍarīka*, ed. Kern II 30, vgl. 114 f.). « Die Buddhisten betrachten alle sittlichen und religiösen Führer der Menschheit, was immer ihre Nationalität sei, als *nirmāṇakāya* des *dharmakāya*. » « Selbst jene Lehren und jene Verfasser, welche offensichtlich den Lehren des Buddhismus widersprechen, werden geduldet. » « Christus wird von den Buddhisten als Manifestation des *dharmakāya* in menschlicher Form betrachtet. Er ist ein Buddha und als solcher nicht wesentlich verschieden von Sākyamuni. » Daisetz Teitaro Suzuki, *Outlines of Mahāyāna-Buddhism*, London 1907, 261, 275, 259. <sup>84)</sup> St 157 f.; SR III 35. <sup>85)</sup> Später versuchte er einmal während des Winters in Tibet zu predigen, aber eine zwölf Fuss hohe Schneewehe fesselte ihn sieben Tage lang ans Haus und überzeugte ihn von der Unmöglichkeit seines Unterfangens. St 20. <sup>86)</sup> Das Folgende nach P 37 ff.; Sch 50 ff.; St 20 f. <sup>86b)</sup> P 39. <sup>87)</sup> P 39; St 22. <sup>88)</sup> Ueber verschiedene merkwürdige Begebenheiten dieser Missionsreise s. P 41 ff.; Sch 56 ff. <sup>89)</sup> Ausführlich bei P 77 ff.; vgl. St 33, der jedoch die Begegnung erst in die Zeit nach dem Fasten und nach der Verfolgung in Tibet ansetzt. <sup>90)</sup> Oskar Lieb'er, *Der Maharishi von Kailas* . . . und etliche seiner wunderbaren Perichte und göttlichen Offenbarungen an Sādhu Sundar Singh, dessen Berliner Erzählungen nachgeschrieben. Bamberg 1923. <sup>91)</sup> P 83 ff.; Z 93 f.; Sch 112 ff.; Z 93 f; eigene Aussagen PC 97 f. Einige Mitteilungen über die Organisation der Sannyāsi-Gesellschaft hat ihr Führer Svāmi Nirbhia Naud Bharti in der christlich-indischen Wochenzeitschrift *The Nur Afshan* 1916 gemacht. <sup>92)</sup> *Majjhima Nikāya* Nr. 12, Nr. 36. Julius Dutoit, *Das Leben des Buddha*, eine Zusammenstellung

alter Berichte aus den kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten, Leipzig 1906, 43 ff.; Lalita Vistara, Kap. 17. trad. Foucaux I 100 ff.; vgl. auch J. Dutoit, Die Duṣkaracārya des Bodhisattva, 1905.<sup>93)</sup> Suttanipāta 434; H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Stuttgart, 1914, 126.<sup>94)</sup> Das Folgende nach P 49 ff.; Sch 61 ff.; die wertvollen Selbstaussagen des Sādhū über das Fasten bei St 26 ff.<sup>95)</sup> Vgl. einen Brief des Vaters an Sundar Singh, in dem er ihm befiehlt zu heiraten, und die Antwort des Sādhū bei Z 18 f.<sup>96)</sup> Nach der ausdrücklichen Bemerkung von St 30 fällt die Begebenheit in diese Zeit; P 62 ff. und Sch 69 ff. bringen sie im Zusammenhang seiner ersten Reise nach Tibet, Z 68 ff. bei seiner zweiten Reise.<sup>97)</sup> Eigene Erzählung des Sādhū PC 5, 100 f., 129; ÖL 10 f.; S 120 f.; vgl. P 62 f.; Sch 69 f.; St 30 f.<sup>98)</sup> Nach PC 100 war der Brunnen von einer Mauer umgeben, in der sich eine Eisentüre befand, die verschlossen wurde.<sup>99)</sup> P 52 ff.; 128 f.; Sch 75 f.; Z 86 f.; St 64 f.; PC 14.<sup>100)</sup> Nach seiner eigenen Aussage PC 14, wurde er im Gefängnis in den Block gespannt; ebenso Z 87.<sup>101)</sup> P 54.<sup>102)</sup> Ausführlich bei P 55; Sch 73 f.; Z 87 ff.<sup>103)</sup> MFs 14 f.; die deutsche Ausgabe hat bedauerlicher Weise diesen Abschnitt weggelassen.<sup>104)</sup> Schöner Vergleich der Versuchung des Sādhū mit der Versuchung Jesu und Buddhas bei S 225 ff.; vgl. dazu die lehrreiche Abhandlung von Söderblom, Siddharthas kallelse och frestelse jamförda med Jesu; in: Ur religionens historia 1915, 253—291.<sup>105)</sup> Ausführlich P 87 ff.; vgl. Sch 91 ff.<sup>106)</sup> Sch 92 f.<sup>107)</sup> Literatur über die Thomaschristen im Kirchlichen Handlexikon hsg. von Buchberger II 2391 sowie bei Wecker, Tübinger Theologische Quartalschrift 92 (1910) 538 ff. Zusammenfassende Darstellung bei Germann, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877. Vgl. auch Kessler, Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche XIII 728, 735 f.<sup>108)</sup> P 91 ff.; Sch 89 ff. Dort eine ausführliche Schilderung der Festversammlung in Trivandram.<sup>109)</sup> Ausführliche Beschreibung des Aufenthaltes in Ceylon P 94 ff.<sup>110)</sup> Ausführlich bei P 101 ff.<sup>111)</sup> Eigene Schilderung des Sādhū bei P 113 ff. Vgl. Sch 115.<sup>112)</sup> P 136 f.; Sch 118.<sup>113)</sup> P 140; SR II 32.<sup>114)</sup> Das Folgende nach P 140 ff.<sup>115)</sup> Eigene Schilderung des Sādhū, A recent tour in Tibet, MRW November 1921, 862 ff.<sup>116)</sup> Bericht über die Schweizer Reise von G. Secretan; Pf 120 ff. und PC V ff. Die Ansprachen sind veröffentlicht PC und SR.<sup>117)</sup> Die Leipziger Ansprache über Betrachtung und Gebet veröffentlicht B 20 ff.<sup>118)</sup> Eine Anzahl von Ansprachen veröffentlicht ÖL.<sup>119)</sup> Die Unterredungen mit dem Erzbischof wiedergegeben S 124 ff.<sup>120)</sup> Abgedruckt S 112 ff.<sup>121)</sup> V. Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt, Protokoll der Verhandlungen Berlin 1910, 405, 426 f.<sup>122)</sup> S. meine Schrift «Die buddhistische Versenkung», 2. Aufl. 1 f.<sup>123)</sup> Brief an den Verf. vom 23. Mai 1922.<sup>124)</sup> Ein Augenzeuge bei P 143.<sup>125)</sup> P 145.<sup>126)</sup> Pf 115.<sup>127)</sup> Brief vom 25. Juli 1922.<sup>128)</sup> Brief vom 23. September 1923.<sup>129)</sup> Pf 120.<sup>130)</sup> Sundar Singh und Albert Schweitzer, zwei Missionare und zwei Missionsprogramme, ZMR 37 (1922), 10 ff.<sup>131)</sup> Brief an den Vorsitzenden des Hilfskomitees der kanarischen Mission bei Pf 126.<sup>132)</sup> PC 49; vgl. ÖL 14, 23.<sup>133)</sup> PC 8.<sup>134)</sup> PC 60; SR I 16; vgl. St 145.<sup>135)</sup> Eine solche naive Kritiklosigkeit — aber ebenso aufrichtige Kindlichkeit, untadelige Reinheit und Demut

— zeigt sich gerade in der Art und Weise, wie sich der Sādhu über die von ihm handelnden Werke äusserte, die ihm übermässig Weihrauch streuen und bisweilen sein Bild verzeichnen. So schrieb er an Mrs. Parker: « Als ich das Manuskript dieses kleinen Buches sah, erkannte ich klar, in welch herrlicher Weise der Geist Gottes Frau Parker geholfen und sie so geleitet hat, dass sie es ohne irgend einen Fehler niederschrieb, und ich bin gewiss, dass das Werk der Verfasserin zur Ehre Gottes gereicht, und ein Quell geistigen Segens für viele sein wird, auch dass solche, die von Schwierigkeiten umringt sind wie ich einst, Hilfe empfangen, besonders aber daraus ersehen werden, wie der Herr einen so grossen Sünder wie mich errettet und durch seine Liebe und Gnade zu seinem Dienst erkoren. » P V. Mit fast denselben Worten zeichnete der Sādhu das Buch von Streeter-Appasamy aus. Verlagsanzeige von Perthes, Christliche Welt, 1923, 435. <sup>136)</sup> Evangelisches Missionsmagazin 1922, 155; ebd. 154 f. ähnliche Zeugnisse. <sup>137)</sup> ÖL 60; vgl. 25, 27; PC 90; SR I 14; Pf 117. Eine schwedische Freundin weist in einem Brief an den Verfasser vom 25. Juli 1922 darauf hin, mit welchem kraftvollen Nachdruck er die Worte aussprach: « Ich bin nicht gekommen, um in Europa Vorträge zu halten, sondern um von Christus zu zeugen. » <sup>138)</sup> St 71 f. <sup>139)</sup> Sch 109; vgl. St 167; P 154. <sup>140)</sup> PC 66. <sup>141)</sup> PC 139; SR I 29. <sup>142)</sup> S 152. <sup>143)</sup> PC 131. <sup>144)</sup> PC 132. Der Text lautet: « Ich kannte eure Namen, ich wusste, wer ihr wart. » Es liegt offenbar ein Fehler in der Wiedergabe vor, der durch obige Konjekturen beseitigt wird. <sup>145)</sup> PC 132. <sup>146)</sup> ÖL 73. <sup>147)</sup> SR I 20; ÖL 85. <sup>148)</sup> Die im Juni dieses Jahres verbreitete Nachricht von seiner Ermordung durch die Lamas hat sich nicht bewahrheitet. Doch musste er, wie er einem holländischen Freunde in einem Brief vom 6. Juli aus Sabathu mitteilt, wegen Hindernissen und Schwierigkeiten schon vorzeitig die Rückreise antreten. Het Zoeklicht 1923 August. <sup>149)</sup> PC 160 f.

### III. Das religiöse Leben des Sādhu.

<sup>1)</sup> Die Legenda aurea der Hindu. <sup>2)</sup> St 168. <sup>3)</sup> PC 88. <sup>4)</sup> Mk. 6, 46; Luk 6, 12; 9, 28. <sup>5)</sup> St 82; S 127, 134. <sup>6)</sup> Söderblom, Tre livsformer 27. Zusammenhängende Predigten über das Gebet, S 112 ff.; SR I 16 ff.; III 38 ff.; PC 22 ff.; ÖL 39 ff.; B 20 ff.; s. ferner MF Kap. 3, s 42 ff.; p 41 ff.; po 25 ff.; ferner St 77 ff. <sup>7)</sup> Vgl. Secretan, Pf 135. <sup>8)</sup> ÖL 39, 53. <sup>9)</sup> SR II 33. <sup>10)</sup> Vgl. Das Gebet 2—5. A., 2, 290. <sup>11)</sup> MFs 43, 45, p 42, 45, po 25, 27; SR I 16; St 59; vgl. 81. <sup>12)</sup> S 119, 161. <sup>13)</sup> SR I 16; vgl. St 80 f. <sup>14)</sup> S 115. <sup>15)</sup> S 113; St 43. <sup>16)</sup> PC 106. <sup>17)</sup> S 185 f. Die Stelle erinnert an das schöne Gebet der Brhad-āraṇyaka Upanishad I, 3, 28: « Aus der Unwirklichkeit führe mich zur Wirklichkeit, aus der Finsternis führe mich zum Licht. » <sup>18)</sup> SR II 34; ÖL 36. <sup>19)</sup> SR II 18, 33; PC 73; S 122; SR I 6. Das Bild vom Schlüssel findet sich auch in der abendländischen Frömmigkeit (Augustin., De temp. serm. 226) wie im Islam (Mittwoch, Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus, Abh. d. Berlin. Akad. d. Wiss. 1913, 5). <sup>20)</sup> Brhad-āraṇyaka Upanishad II 1, 20. <sup>21)</sup> ÖL 48. <sup>22)</sup> Das Verhältnis von Deus absconditus und Deus revelatus ist am feinsten ausgesprochen im 11. Gesang der Bhagavadgītā (übs. Schröder, RStV, 51 ff.; vgl. R. Otto, Das Heilige, <sup>8</sup> 1922, 230 ff.) und

bei Luther (reichhaltiges Stellenmaterial bei Theod. Harnack, *Luthers Theologie* I, 115 ff.; vgl. besonders die unten S. 225 Anm. 31 angeführten Stellen). <sup>23)</sup> Vgl. St 14, 95. <sup>24)</sup> S 100; PC 124. <sup>25)</sup> PC 149; SR II 26, ÖL 24. <sup>26)</sup> PC 95; SR III 18. <sup>27)</sup> SR I 29; PC 42, 40; vgl. 88, 133; SR I 14, 20; III 13; ÖL 23. <sup>28)</sup> S 223. <sup>29)</sup> S 112; SR III 38; ÖL 40; St 78; B 23; PC 164. <sup>30)</sup> S 113; ÖL 40. <sup>31)</sup> MFs 48, p 47, po 29. <sup>32)</sup> St 78. <sup>33)</sup> PC 145 ff.; SR II 22 f.; St 79. <sup>34)</sup> St 78 f. <sup>35)</sup> MFs 44 f.; p 43 f.; po 26 f.; vgl. St 80. <sup>36)</sup> PC 164; ÖL 39; MFs 43, p 42, po 25. <sup>37)</sup> MFs 55, p 54, po 35. <sup>38)</sup> B 23. <sup>39)</sup> Vgl. «Die buddhistische Versenkung», 2. Aufl. 8 ff., 45 ff., 51 ff. <sup>40)</sup> Vgl. «Das Gebet», 2.—5. Aufl. 342 ff. <sup>41)</sup> Vgl. «Die buddhistische Versenkung» <sup>2</sup> 16, 46, 74 ff. <sup>42)</sup> Vgl. «Das Gebet», 2.—5. A., 310 f. <sup>43)</sup> St 83, 86; vgl. «Das Gebet», 2.—5. A., 288. <sup>44)</sup> Vgl. «Das Gebet», 2.—5. A., 285. <sup>45)</sup> St 83. <sup>46)</sup> Pf 146. <sup>47)</sup> Vgl. vor allem die Ansprache in Leipzig über «Betrachtung und Gebet», auszugsweise abgedruckt B 20 ff. <sup>48)</sup> PC 109, 161 (vgl. 164); SR III 46; B 22. <sup>49)</sup> St 83. <sup>50)</sup> MFs 15; p 13. <sup>51)</sup> MFs 85 f.; p 91 f., po 62. <sup>52)</sup> Acta B. Franc. ed. Sabatier 36 («Herr, ich habe nichts und liebe nichts und will nichts ausser dir»). <sup>53)</sup> III 59, 6; III 17, 11; cfr. III 15, 12; IV 9, 4; III 5, 23. «Wo du bist, da ist der Himmel», «tue mit mir, wie dir beliebt», «ich bringe mich dir heute dar als ewigen Sklaven», «du bist ganz mein und ich ganz dein.» <sup>54)</sup> «Bittet nichts von Gott ausser Gott selbst.» Serm. 332. <sup>55)</sup> P 104. <sup>56)</sup> Vgl. St 90. <sup>57)</sup> Pf 114; vgl. St 90. <sup>58)</sup> St 89 ff., besonders 106 ff. <sup>59)</sup> St 90. <sup>60)</sup> St 108. <sup>61)</sup> Vgl. «Das Gebet», 2.—5. A., 309 ff. «Die buddhistische Versenkung» <sup>2</sup> 14 ff., 51 ff. <sup>62)</sup> St 108. <sup>63)</sup> Ueber Ekstase vgl. «Das Gebet», 2.—5. A., 253 f. (Literatur 524); «Der Katholizismus» 502 ff. <sup>64)</sup> St 107. <sup>65)</sup> St 108. <sup>66)</sup> St 107. <sup>67)</sup> Vgl. die feinen psychologischen Ausführungen von S. Behn, Ueber das religiöse Genie, Archiv für Religionspsychologie I 1914, 45 ff. <sup>68)</sup> St 108. <sup>69)</sup> St 107. <sup>70)</sup> St 109, 118. <sup>71)</sup> St 29, 98, 109. <sup>72)</sup> St 108 f. <sup>73)</sup> St 110. <sup>74)</sup> St 89. <sup>75)</sup> St 107. <sup>76)</sup> St 29, 89. <sup>77)</sup> St 120. <sup>78)</sup> St 84, 47. <sup>79)</sup> Uebers. v. L. Schroeder, RStV. <sup>80)</sup> Uebers. v. K. E. Neumann, München 1923<sup>2</sup>. <sup>81)</sup> Uebers. v. K. E. Neumann, München 1923<sup>2</sup>. <sup>82)</sup> S 203; SR II 17. <sup>83)</sup> S 202, 204. <sup>84)</sup> St 60. <sup>85)</sup> St 61. <sup>86)</sup> Tre livsformer 36. <sup>87)</sup> Pf 115. <sup>88)</sup> SR II 26; PC 149; ÖL 24. <sup>89)</sup> S 207. <sup>90)</sup> SR III 37. <sup>91)</sup> SR II 7; PC 50; ÖL 21, 45. <sup>92)</sup> PC 28; vgl. 87; P 84. <sup>93)</sup> PC 14; SR I 13; vgl. P 53; St 65. <sup>94)</sup> ÖL 10 f.; S 121; PC 5; vgl. SR I 20; St 35. <sup>94b)</sup> SR II 27. <sup>95)</sup> PC 159; vgl. SR II 27. <sup>96)</sup> St 130 f.; SR II 35. <sup>97)</sup> MFs 70, p 73, po 48. <sup>98)</sup> MFs 70, p 72, po 47. <sup>99)</sup> MFs 69, p 72, po 46. <sup>100)</sup> SR I 17; vgl. St 128 f.; MFs 69, p 72, po 48. <sup>101)</sup> St 129; dortselbst zwei weitere Gleichnisse. <sup>102)</sup> MFs 68, p 70, po 46. <sup>103)</sup> St 34, 47. <sup>104)</sup> II 12, 23. <sup>105)</sup> St 66; P 127, 129; Z 22. <sup>106)</sup> SR II 47; PC 149; St 203. <sup>107)</sup> St 64; P 129; PC 28; vgl. 87, 159; S 207. <sup>108)</sup> PC 5. <sup>109)</sup> PC 107, 15; ÖL 59, 48; S 122. <sup>110)</sup> S 203. <sup>111)</sup> Joh. 3, 36; 5, 24 f.; 6, 40, 47, 54. Vgl. «Der Katholizismus» 70; F. v. Hügel, Eternal Life, Edinburgh 1913, 77 f. <sup>112)</sup> ÖL 59; S 205; vgl. PC 6, 14 f., 60, 74, 121; SR II 15; III 12; MFs 52, p 51, po 33; ÖL 8 f. <sup>113)</sup> PC 74. <sup>114)</sup> S. «Das Gebet»<sup>5</sup>, 591 f. «Der Katholizismus» 511 ff. <sup>115)</sup> St 63; SR I 31. <sup>116)</sup> SR II 7 (vgl. PC 48, 79); MFs 62, p 63, po 41; St 170.



<sup>117)</sup> SR II 10. <sup>118)</sup> PC 48; SR II 7; MFs 60, p 61, po 39; SR II 36.  
<sup>119)</sup> St 170, 88. <sup>120)</sup> SR I 31. <sup>121)</sup> MFs 61, p 62, po 40. <sup>122)</sup> SR II  
 36 f.; St 68; ÖL 66; vgl. MFs 57, p 58, po 37. <sup>123)</sup> MFs 64, p 65, po  
 43. <sup>124)</sup> ÖL 66. <sup>125)</sup> SR II 10; PC 53; vgl. SR I 31; II 37; ÖL 68.  
<sup>126)</sup> SR II 37 f. <sup>127)</sup> Das Bild von der Röhre findet sich auch bei  
 einer neueren katholischen Mystikerin, Lucie Christine, Geistliches  
 Tagebuch, übersetzt von Romano Guardini, Düsseldorf 1921, 260.  
<sup>128)</sup> Luthers Werke, Erl. Ausg. 7<sup>2</sup>, 167; 27, 199 (= Wein. Ausg. 7, 36).  
<sup>129)</sup> Erl. 27, 199; 10 145; 15, 134. <sup>130)</sup> St 42. <sup>131)</sup> ÖL 65; PC 92.  
<sup>132)</sup> ÖL 20; PC 92. <sup>133)</sup> St 67; S 128. <sup>134)</sup> MFs 76, p 79, po 52.  
<sup>135)</sup> ÖL 66; PC 91. <sup>136)</sup> Bei Arjun, T 109. <sup>137)</sup> MFs 46, p 45, po 28;  
 St 190. <sup>138)</sup> SR II 33; MFs 44, p 43, po 27; vgl. St 47. <sup>139)</sup> PC 95 f.;  
 vgl. St 190; MFs 46, p 45, po 28. <sup>140)</sup> S 116; PC 94. <sup>141)</sup> PC 89;  
 vgl. S 117; ÖL 53; MFs 45, p 44, po 27. <sup>142)</sup> S 116 f.; vgl. MFs 45, p  
 44, po 27; PC 93 f. <sup>143)</sup> PC 94. <sup>144)</sup> SR II 31.

#### IV. Die religiöse Vorstellungswelt des Sâdhu.

<sup>1)</sup> SR II 17 f. <sup>2)</sup> PC 26; Pf 117. <sup>3)</sup> SR III 14; MFs 34, p 34,  
 po 19; St 145 (vgl. ÖL 12); SR II 7. <sup>4)</sup> S 178. <sup>5)</sup> S 125. <sup>6)</sup> Wo  
 im Sutta-Pitakam psychologische und philosophische Begriffsreihen  
 sich finden (vor allem im Aṅguttara-Nikāya) ist mit Sicherheit anzunehmen,  
 dass es sich um doktrinäre Umbildungen des ursprünglichen  
 Evangeliums Gotamas handelt. <sup>7)</sup> MFs 16, p 14; St 96, 112. <sup>8)</sup> St 92,  
 158; P 136. <sup>9)</sup> Titel eines vielgelesenen Buches über Krishnas Leben.  
 Premasâgara or The Ocean of Love, transl. F. Pincott, Westminster  
 1897. <sup>10)</sup> ÖL 28 f. <sup>11)</sup> Bei Evelyn Underhill, Essentials of Mysticism,  
 London 1920, 130; dortselbst feinsinnige Ausführungen über diese  
 Wesensunterschiede ausserchristlicher und christlicher Mystik.  
<sup>12)</sup> S 161. <sup>13)</sup> Erl. 13<sup>2</sup>, 187; 52, 430; Erl. Opp. ex. 19, 34. <sup>14)</sup> St 127.  
<sup>15)</sup> St 103. <sup>16)</sup> SR I 9; S 197; ÖL 29; St 126; vgl. PC 134. <sup>17)</sup> SR  
 I 9. <sup>18)</sup> St 102. <sup>19)</sup> SR II 24; PC 147 f.; MFs 32, p 31, po 17. Vgl.  
 S 102. <sup>20)</sup> Brhad-Āraṇyaka-Upanishad IV 4, 5. <sup>21)</sup> Augustin.,  
 Conf. I 4; Bernhard von Clairvaux. In Cant. serm. 23, 16. <sup>22)</sup> S 120.  
<sup>23)</sup> St 49. <sup>24)</sup> Erl. 21, 105. <sup>25)</sup> MFs 22, p 20, po 8. <sup>26)</sup> St 46.  
<sup>27)</sup> Erl. opp. ex. 18, 330; Erl. 50, 182 f., 265. <sup>28)</sup> MFs 21, p 19,  
 po 8. <sup>29)</sup> Dieser Gedanke tritt in gewissen Widerspruch mit der Ver-  
 sicherung des Sâdhu, dass Gott, der ewige Vater, auch im Himmel un-  
 sichtbar ist. S. o. S. 110 f. <sup>30)</sup> St 50. <sup>31)</sup> Erl. Opp. ex. 2, 170 ff.; 6,  
 292 f.; 19, 22 f. <sup>32)</sup> SR II 8 f.; PC 52; St 51. <sup>33)</sup> SR III 6 f.; PC  
 37; St 52. <sup>34)</sup> SR II 20; PC 143. <sup>35)</sup> PC 125 f. Ein verwandtes  
 Gleichnis von einem Gottesmanne, der als Bettler abgewiesen wird, SR  
 II 12 f.; ÖL 78 f. <sup>36)</sup> PC 136 f.; St 52. <sup>37)</sup> ÖL 7. <sup>38)</sup> Vgl. St 57.  
<sup>39)</sup> SR II 6 f.; vgl. PC 47; MFs 35 f., p 35, po 20; ÖL 8; St 53. <sup>40)</sup> St  
 54 f. Vgl. auch das Gleichnis vom Jüngling, der seinem Bruder, einem  
 Räuber, eine Botschaft des Vaters brachte und dabei sein Leben verlor,  
 St 55 f. MFs 59, p 60, po 39 gebraucht dieses Gleichnis zur Veran-  
 schaulichung der opfernden Liebe des Christen für die Brüder.  
<sup>41)</sup> SR I 24 f.; ÖL 7. <sup>42)</sup> II 12, 29. <sup>43)</sup> St 134; vgl. S. 163. <sup>44)</sup> MFs 70 f.,  
 p 73, po 48. <sup>45)</sup> MFs 71, p 73, po 48; vgl. S 163. <sup>45b)</sup> ÖL 71. <sup>46)</sup> Ein-  
 führung ins theologische Studium, Tübingen 1911<sup>2</sup>, 159. <sup>47)</sup> ÖL 70 f.

- <sup>48)</sup> Vgl. SR I 25. <sup>49)</sup> MFs 36, p 35, po 20. <sup>50)</sup> Pf 147; St 54.  
<sup>51)</sup> Vgl. St 57. <sup>52)</sup> SR II 4; I 29; S 102; SR I 13. <sup>53)</sup> St 58, ÖL 58.  
<sup>54)</sup> SR I 15 (S 153), 20. <sup>55)</sup> S 101 = PC 154. <sup>56)</sup> Pf 147; St 58; PC 37. <sup>57)</sup> Erl. opp. ex. 19, 89 ff.; 18, 73 ff.; Erl. opp. var. 4, 452 ff.; Erl. 72, 136 ff., 82, 171. <sup>58)</sup> Erl. 20 I, 114 f. <sup>59)</sup> St 48; MFs 81, po 57; fehlt p 85. <sup>60)</sup> MFs 53, p 53, po 34. <sup>61)</sup> SR II 5; ÖL 12; SR II 8 (PC 51).  
<sup>62)</sup> SR II 27. <sup>63)</sup> En pays hindhou, ténèbres et lumières (Ztschr.) Lausanne 1923, 29; ÖL 79. <sup>64)</sup> Weim. 40 I, 441. Vgl. Erl. 7, 7 ff. <sup>65)</sup> M I 317. <sup>66)</sup> St 48. <sup>67)</sup> SR II 9; III 9; PC 4 (vgl. 38, 41, 88, 52, 124, 126, 140; ÖL 10, 15). <sup>68)</sup> St 149. <sup>69)</sup> MFs 18, p 16, po 4 f. <sup>70)</sup> PC 73 f.; vgl. MFs 19, p 17, po 5. <sup>71)</sup> MFs 22, p 20 f., po 9; S 163; vgl. St 185; ÖL 48. <sup>72)</sup> St 100. <sup>73)</sup> MFs 28, p 26, po 14 f. <sup>74)</sup> Belege «Das Gebet» 2.—5. A., 267; 5 590. <sup>75)</sup> SR II 10 f. <sup>76)</sup> SR I 12 f.; vgl. III 17; ÖL 19; St 133. <sup>77)</sup> MFs 33, p 32, po 18. <sup>78)</sup> ÖL 18 f.; vgl. 27. <sup>79)</sup> ÖL 18. <sup>80)</sup> St 132. <sup>81)</sup> SR II 4; ähnlich PC 45, 151; ÖL 19; St 132. <sup>82)</sup> SR II 4; MFs 39 f., p 39, po 23; PC 46; vgl. ÖL 19; St 132. <sup>83)</sup> MFs 39, p 39, po 23; vgl. PC 105. <sup>84)</sup> Sundar Singh übersieht hier jene Formen ausserchristlicher Religion, die gerade hierin mit dem Christentum übereinstimmen. Man braucht nur an bestimmte Formen der indischen Bhaktimystik und des Mahâyâna-Buddhismus zu denken. Der japanische Amida-Buddhismus ist sogar unverfälschtes Luthertum, nur in asiatisch-buddhistischen Hüllen. Vgl. vor allem H. Haas, Amida Buddha, unsere Zuflucht. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhâvati-Buddhismus, Leipzig 1910, sowie das wundervolle Shinran-Drama des japanischen Buddhisten Kurata Hyakuzo, The Priest and his Disciples, Tokyo 1922. <sup>85)</sup> Sch 104 f.; St 172; vgl. St 54. <sup>86)</sup> Erl. 72, 183; 132, 302; 122, 431. <sup>87)</sup> SR II 21 f. = PC 93, 145. <sup>88)</sup> MFs 51, p 50, po 32. <sup>89)</sup> SR II 22. <sup>90)</sup> St 98. Der Sâdhu gebrauchte Canon Streeter gegenüber das englische Wort equal. <sup>91)</sup> PC 93. <sup>92)</sup> Ausführlich P 125. <sup>93)</sup> Ausführlich P 126; Z 50 f. <sup>94)</sup> Ausführlich ÖL 21 f.; PC 118 f.; St 163 (nach der Ansprache des Sâdhu vor der Londoner Geistlichkeit). Stark abweichend P 129. <sup>95)</sup> Ausführlich Z 41. <sup>96)</sup> P 45; vgl. St 25. Ähnliche Züge aus dem Leben des Buddha s. Oldenberg, Leben und Lehre des Buddha, 1914<sup>9</sup>, 343 f. Ein Bodhisattva erklärt (Câriya-Piṭaka III 13): «Auf der Bergeshalde weilend zog ich Löwen und Tiger durch die Kraft meiner Freundschaft zu mir. Von Löwen und Tigern, von Pantheren, Bären und Büffeln, von Antilopen, Hirschen und Ebern umgeben, weilte ich im Walde. Kein Wesen erschrickt vor mir und auch ich fürchte mich vor keinem Wesen.» <sup>97)</sup> Ausführlich PC 62 f.; ÖL 45 f. <sup>98)</sup> Ausführlich PC 64, 126; Z 76. <sup>99)</sup> Ausführlich SR III 8 f. <sup>100)</sup> SR III 14 f. Eine andere Variation dieser Wundergeschichte, welche noch deutlicher die Züge der Bekehrungsgeschichte des Sâdhu trägt, ÖL 82. <sup>101)</sup> St 161; PC 7 f. <sup>102)</sup> ZMR 1922, 16 ff. <sup>103)</sup> A. a. O. 18. <sup>104)</sup> Vgl. Anm. 97 und oben S. 219, Anm. 98. <sup>105)</sup> Vgl. Anm. 100 und oben S. 28 f. <sup>106)</sup> Liebler, Maharishi, von Kailas 6. <sup>107)</sup> PC 5, 105 (= St 161); PC 119. <sup>108)</sup> MFs 55, p 54 f., po 35. <sup>109)</sup> ÖL 11, 46. <sup>110)</sup> ÖL 20 f.; S 121; FMs 55, p 55, po 35; St 161; vgl. ÖL 84; PC 149; St 169. <sup>111)</sup> PC 18. <sup>112)</sup> SR I 19. <sup>113)</sup> St 37. <sup>114)</sup> ZMR 1922, 18. <sup>115)</sup> Persönliche Mitteilung von Erzbischof Söderblom; Pf 7. <sup>116)</sup> Erl.

12<sup>2</sup>, 236 f.; 19<sup>2</sup>, 170 f. <sup>117</sup>) St 94 f., 102. <sup>118</sup>) Das Folgende vor allem nach den ausführlichen Angaben bei St. 95 ff., 49. <sup>119</sup>) PC 163. <sup>120</sup>) Ausführlich St 102 ff. <sup>121</sup>) Literatur bei F. Diekamp, Katholische Dogmatik 1922, III 3.—5. A., 419 f.; s. vor allem die geistvollen Ausführungen von Friedr. v. Hügel, *What do we mean by Heaven, what do we mean by Hell*, Essays and Adresses in the Philosophy of Religion 1922, 105 ff.; *The Mystical Element of Religion* II 218 ff. <sup>122</sup>) *Vita e dottrina* 173b bei Hügel, a. a. O. I 283, II 222. <sup>123</sup>) S. Hügel, *The Mystical Element* II 225 f. <sup>124</sup>) *Sixteen Revelations of Mother Juliana of Norwich*, with a Preface by G. Tyrrell, London, 1902, 73 ff. <sup>125</sup>) Vgl. G. Anrich, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, in: *Theologische Abhandlungen*, Festgabe für H. J. Holtzmann, 1902, 95 ff.; J. Köstlin, *Apokatastasis*, Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche I 616 ff. <sup>126</sup>) Mk. 9, 43 ff.; Mt. 25, 41, 46. <sup>127</sup>) Mt. 10, 28 spricht deutlich von einem «Leib und Seele in der Hölle verderben» (*ἀπολέσαι*), Mk. 8, 35 von dem «Verlieren des Lebens» (*ἀπολέσαι*), Mt. 18, 14, Luk. 9, 25 von einem «Verlorengehen» (*ἀπολέσθαι*); «Sohn des Verderbens» (*υἱὸς ἀπολείας* Mt. 7, 13) und «Sohn der Hölle» (*υἱὸς γέννης* Mt. 23, 15) sind Synonyme. <sup>128</sup>) 1. Kor. 6, 9; 15, 50; Gal. 5, 21; Eph. 5, 4. <sup>129</sup>) *ἀπόλλυσθαι* Rö. 2, 12; 1. Kor. 8, 11; 15, 18; *ἀπολλύμενοι* 1. Kor. 1, 18; 2. Kor. 2, 15; 4, 3, 9; *ἀπόλεια* Rö. 9, 22; Phil. 1, 28; 2, 19. <sup>130</sup>) 1. Kor. 15, 24 ff. <sup>131</sup>) Joh. 8, 21, 24. 51; 12, 35. 46. Auch das Bild von der Verbrennung der unnützen Reben (15, 6) legt den Gedanken einer Vernichtung nahe. <sup>132</sup>) MFs 77, p 80, po 54. <sup>133</sup>) MFs 78, p 82, po 55. <sup>134</sup>) St 118, 97. <sup>135</sup>) Vgl. *La merveilleuse puissance de la Bible*, allocution à l'assemblée annuelle de la société biblique britannique et étrangère à Londres, trad. C. Meylan, Lausanne 1922; deutsch SR III 31 ff., vgl. St 154 ff. <sup>136</sup>) ÖL 27; PC 91. <sup>137</sup>) Pohl, Vorrede zu MFpo 4. <sup>138</sup>) St 160. <sup>139</sup>) SR III 37. <sup>140</sup>) SR III 32 ff.; s. o. S. 139. <sup>141</sup>) SR III 33 f.; St 155 f. <sup>142</sup>) MFs 24, p 23, po 11. <sup>143</sup>) P 119. <sup>144</sup>) PC 91. <sup>145</sup>) Vgl. über Schriftinspiration die tiefbohenden Ausführungen von N. Söderblom, *Om religionsurkund*, FR I 157 ff. <sup>146</sup>) St 158 f. <sup>147</sup>) St 158 f.; MFs 24, p 23, po 11; vgl. Pf 145. <sup>148</sup>) Erl. 63, 8. <sup>149</sup>) St 158; MFs 24 f., p 23, po 11. <sup>150</sup>) Vgl. St 142. <sup>151</sup>) Walch 6, 1001. <sup>152</sup>) Erl. 72, 61; 63, 8 f., 157. <sup>153</sup>) Erl. 63, 114. <sup>154</sup>) In Joannem I 4 (6). <sup>155</sup>) *De consensu evangelistarum* I 4 (7); II 6 (18); In Joann. Ev. tract. 36, 1. <sup>156</sup>) Erl. 63, 114 f. <sup>157</sup>) Johannes Calvins Auslegung der heiligen Schrift in deutscher Uebersetzung hsg. K. Müller X 4. <sup>158</sup>) St 135. Vgl. Edv. Lehmann, *Mystik im Heidentum und Christentum* 1918<sup>2</sup>, 21. <sup>159</sup>) Vgl. besonders Augustinus, *De consensu evang.* I 4 (7). <sup>160</sup>) St 155; Pf 146. <sup>161</sup>) MFs 24, p 23, po 11. <sup>162</sup>) Plotin., *Enn.* VI 9, 11. <sup>163</sup>) St 96. <sup>164</sup>) S. «Der Katholizismus» 87, 99, 637. <sup>165</sup>) «Der Katholizismus» 415 ff. <sup>166</sup>) «... in illo Jesu Christi mysterio angelorum chorus adesse, summis ima sociari, terrena caelestibus iungi unumque in visibilibus invisibilibusque fieri». Dial. 4, 58. <sup>167</sup>) Pf 134; Sch 118; St 37. <sup>168</sup>) St 23. <sup>169</sup>) St 119; vgl. 197. <sup>170</sup>) St 119. <sup>171</sup>) St 19. <sup>172</sup>) St 85. <sup>173</sup>) S 134 f.; St 84. <sup>174</sup>) Vgl. St 135. <sup>175</sup>) ÖL 15. <sup>176</sup>) Zitat «Das Gebet» 2.—5. A., 432. <sup>177</sup>) «Das Gebet» 2.—5. A., 325 ff., 597.

<sup>178)</sup> Rō. 15, 5 f.; Ignat. ad Magn. 7, 2. <sup>179)</sup> St 178. <sup>180)</sup> Vgl. «Die buddhistische Versenkung»<sup>2</sup> 12. <sup>181)</sup> ÖL 161. <sup>182)</sup> St 19. <sup>183)</sup> P 144. <sup>184)</sup> Codex juris canonici can. 1328, 1342; vgl. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts I<sup>3</sup> 1914, 81 ff. <sup>185)</sup> Pf 134; SR III 17, 48; PC 164, 76; vgl. St 23, 85. <sup>186)</sup> S 136, 138. <sup>187)</sup> St 23. <sup>188)</sup> Westminster Gazette, 10. März 1920, bei P 144. <sup>189)</sup> St 172; PC 165; vgl. Pf 138; St 23. <sup>190)</sup> PC 165; vgl. SR III 48. <sup>191)</sup> SR III 48; PC 165. <sup>192)</sup> Vgl. Inst. rel. christ. IV cap. 1 ff.; Corp. ref. 49 (2) 745 ff. <sup>193)</sup> Grosser Katechismus 3. Artikel. Erl. 21, 101. <sup>194)</sup> Brief an Canon Streeter vom 26. März 1920. <sup>195)</sup> Essays 264. <sup>196)</sup> Ein kleines mehr unwesentliches Stück ist abgedruckt bei St 177. <sup>197)</sup> St 104. <sup>198)</sup> MFs 39, p 38, po 22. <sup>199)</sup> De pecc. orig. 26 (31); Ep. 157, 3 (14); vgl. Ep. 190, 3 (8). <sup>200)</sup> Erl. 72, 30; Erl. opp. ex. 19, 89. <sup>201)</sup> S 143; vgl. St 181. <sup>202)</sup> S 144 f. <sup>203)</sup> SR I 15; ÖL 13; SR II 32; PC 66; vgl. S 156. <sup>204)</sup> S 160, 141. <sup>205)</sup> ÖL 83; St 181. <sup>206)</sup> S 160; St 186; S 141; 156. <sup>207)</sup> P 89. <sup>208)</sup> S 145; PC 164, vgl. S 151; St 181. <sup>209)</sup> Vgl. den Vortrag des Verfassers über «die Absolutheit des Christentums», «Das Wesen des Katholizismus» 1920, 116 ff.

### V. Sundar Singhs Bedeutung.

<sup>1)</sup> In cant. serm. 58, 2. <sup>2)</sup> St 87. <sup>3)</sup> St 193. <sup>4)</sup> SR II 26; S, 214. <sup>5)</sup> Vgl. Sten Konow, Indien, Leipzig 1917, 44 und unten S. 233. <sup>6)</sup> Vgl. H. v. Glasenapp, Hinduismus 448 f. <sup>7)</sup> Tre livsformer 51. <sup>8)</sup> St 8; vgl. das schöne Gleichnis dortselbst. <sup>9)</sup> Ausführlich PC 115; St 46; vgl. MFs 9, p 48, po 30. <sup>10)</sup> Die Literatur zum Folgenden «Die buddhistische Versenkung»<sup>2</sup> 30, 33 ff., 82 f. <sup>11)</sup> Vom ‚Geistleib‘, der im ‚physischen Leib‘ enthalten ist, und in der Ekstase frei wird, redet der Sādhū wiederholt. Näheres St 95, 101, 103. <sup>12)</sup> St 95. <sup>13)</sup> Vgl. St 167. <sup>14)</sup> St 100 (vgl. 49) erzählt der Sādhū, dass er in der Ekstase beim Anblick Christi «das Gefühl des Wiedererkennens» hatte, gleich als ob er ihn schon längst gekannt hätte, «ein Gefühl, das alle empfinden, die zum ersten Mal in das himmlische Reich eingehen». Er bemerkt ferner, dass er noch nie jemand gefunden habe, (er meint offenbar keinen Christen), der dieses gleiche Erlebnis der ‚Wiedererkenntnis‘ gehabt habe, sonst hätte er ihn gerne darum befragt. Der Sādhū überträgt hier unbewusst weitverbreitete Yogaerlebnisse in die christliche Erlebniswelt. <sup>15)</sup> S 226. <sup>16)</sup> St 131, 101. <sup>17)</sup> Vgl. «Die buddhistische Versenkung»<sup>2</sup> 31 f.; H. Beckh, Buddhismus 1920<sup>2</sup>, II 94 ff.; Abbildung bei A. Waddell, The Buddhism of Tibet or Lamaism 1895, 18. <sup>18)</sup> SR II 30 f.; vgl. St 75 f. <sup>19)</sup> Vgl. Oldenberg, Buddha<sup>6</sup> 146, 198 f.; 214. <sup>20)</sup> St 190; S 145. <sup>21)</sup> St 172. <sup>22)</sup> Vgl. «Die buddhistische Versenkung»<sup>2</sup> 45 ff. <sup>23)</sup> Vgl. P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie II 1, 1899. <sup>24)</sup> Vgl. Louis de la Vallée Poussin, Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique 1909; Suzuki, Outlines of the Mahāyāna Buddhism 1905. <sup>25)</sup> R. Otto, Vishnu-Nārāyaṇa, RStV, Jena 1923<sup>2</sup>; Der Siddhānta des Rāmānuja, Tübingen 1923<sup>2</sup>; H. Schomerus, Śaiva-Siddhānta. 1914. Estlin Carpenter, Indian Mediaeval Theism, 1921. <sup>26)</sup> PC 48; St 142. <sup>27)</sup> Ausführlich St 147. <sup>28)</sup> St 143. <sup>29)</sup> PC 104. <sup>30)</sup> St 147. <sup>31)</sup> Majjhima-Nikāya vol. I p. 426; Die Reden Gotamo Buddhas übers. K. E. Neumann<sup>2</sup> 1921; II 148 ff.; H. C. Warren,



Buddhism in Translations, Cambridge 1896, 117 ff.; Auszug bei Oldenberg, *Buddha*<sup>6</sup> 315 ff.; Beckh, *Buddhismus* I 118 f. <sup>32)</sup> Brhad-*āraṇyaka-Upanishad* I 4, 10. <sup>33)</sup> *Chāndogya-Upanishad* VI 8 ff. <sup>34)</sup> St 185. <sup>35)</sup> S 213 f.; St 185; vgl. PC 107. <sup>36)</sup> Ueber diese Formel s. «Das Gebet» 2.—5. A., 254, 306 f. <sup>37)</sup> Vgl. «Das Gebet» 2.—5. A., 307. <sup>38)</sup> S 214 f. Vgl. SR II 26; PC 61; vgl. auch das Gleichnis mit der Luft, die der Mensch einatmet St 58 f. <sup>39)</sup> PC 107; MFs 20, p 18, po 7. <sup>40)</sup> S 187; vgl. St 58. Dieser Vergleich mit dem glühenden Eisen findet sich wörtlich bei Bernhard von Clairvaux, *De dil. Deo* X 2, 8. <sup>41)</sup> Vgl. o. S. 41, 49. <sup>42)</sup> Vgl. hierüber R. Otto, *Vishnu-Nārāyaṇa*<sup>2</sup> 64, 144. <sup>43)</sup> Vgl. Glasenapp, *Hinduismus*, 443 ff. <sup>44)</sup> Vgl. «Das Gebet» 2.—5. A., 323. <sup>45)</sup> S 147. <sup>46)</sup> Näheres St 180. <sup>47)</sup> Vgl. o. S. 55. <sup>48)</sup> Die Geheimlehre des Veda, Leipzig 1911<sup>4</sup>, IX f. <sup>49)</sup> Vgl. Söderblom, *Tre livsformer* 13; St 189. <sup>50)</sup> Ein Ansatz zu einer solchen Synthese liegt in der Verbindung des johanneischen Gerichtsgedankens mit dem indischen Karmagedanken (s. o. S. 107 ff.). <sup>51)</sup> Pf 142; vgl. 148. <sup>52)</sup> PC 24. <sup>53)</sup> S 140 f.; PC 107; vgl. 121. <sup>54)</sup> *Tre livsformer* 27. <sup>55)</sup> PC 163; Pf 148. <sup>56)</sup> Vgl. «Der Katholizismus» 363 ff. <sup>57)</sup> *Contra ep. Manich.* 1, 5. <sup>58)</sup> Vgl. F. v. Hügel, *Christianity and the Supernatural*, Essays 278 ff. <sup>59)</sup> St 82. <sup>60)</sup> S 248. <sup>61)</sup> Zitiert Glasenapp, *Hinduismus* 439 f. <sup>62)</sup> PC 59. <sup>63)</sup> Pf 148; PC 100, 158. <sup>64)</sup> St 157. <sup>65)</sup> SR II 14. <sup>66)</sup> S 150. <sup>67)</sup> St 145. <sup>68)</sup> Vgl. L. de Grandmaison, *Le Śādhū Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique*. *Rech. de Science rel.* 1922, 1 ff. <sup>69)</sup> Stöckle, «Wissen und Glauben» 1922, 196. Vgl. P 85. Vgl. auch das Urteil eines jesuitischen Indienmissionars über Sundar Singhs Büchlein «Zu des Meisters Füßen»: «Tief empfundene echt christliche Gedanken eines schwärmerischen von Gott erleuchteten, schlichten indischen Mannes, nichts Schwärmerisches oder Phantastisches, sondern praktisches Christentum . . . Wir sehen hier, wie Gott eine suchende Seele ausserhalb der Kirche zur Wahrheit führt und reich begnadigt.» A. Vāth, *KM* 1922/3, 109. <sup>70)</sup> PC 16; vgl. 24. <sup>71)</sup> *MRW* 1921, 807. <sup>72)</sup> S 263. <sup>73)</sup> PC 93. <sup>74)</sup> S 151; ähnlich SR II 40; PC 156, 163.

### Nachträge.

Zu S. 24 ff.: Manche auffallenden Parallelen zum Leben des Śādhū zeigt das Leben eines südindischen Brahmanen Lakṣmī Kṛṣṇa Subrahmanyam Ariyar, der sich zum Christentum bekehrte und bei der Taufe den Namen Theophilus annahm. (Vgl. das ergreifende Lebensbild von C. Monahan, London, Wesleyan Missionary Society 1922, sowie die deutsche Bearbeitung desselben: «Theophilus Subrahmanyam, Pilgerfahrt eines jungen Brahmanen», Zürich, Sekretariat der Kanaresischen Mission 1924). Subrahmanyam entstammte einer angesehenen Familie der *Smārta*-Brahmanen-Kaste in Tandschor. Sein Vater, ein Regierungsbeamter, war ein tief ernster Mann, der täglich mehrere Stunden dem Studium der heiligen Schriften und der stillen Betrachtung widmete; seine Mutter war eine liebevolle, fromme Frau, an der ihr Sohn mit grösster Liebe hing. Nach dem Willen des Vaters sollte dieser ein *śāstr*, ein heiliger Lehrer werden; er kam deshalb zu einem *upadhyaya* als Brahmanenschüler. Als er jedoch im Alter von 14 Jahren den Vater verloren hatte, wurde er von seinen Verwandten

auf eine höhere englische Schule geschickt. Dort wurde er mit dem Evangelium Christi bekannt und geriet in ernste religiöse Zweifel. Das Studium des Neuen Testaments führte ihn noch tiefer in die religiöse Welt ein. Er fasste den Entschluss, Heimat und Familie zu verlassen und als Wanderasket, als *sannyāsi* umherzuziehen und die Wahrheit zu suchen. Er legte seine Brahmanenschnur ab; nur mit einem leichten, gelb-roten Hüftentuch bekleidet und mit einer metallenen Almosenschaale versehen, trat er die Pilgerfahrt an. Von der Südküste Indiens wanderte er zu Fuss bis in die Vindhya-Berge, nordöstlich von Bombay. Dort trieb er sich in den Wäldern und auf den Bergen umher; Wurzeln und Kräuter bildeten seine einzige Nahrung. In einer Höhle, in der er Zuflucht suchte, traf er einen hochbetagten Asketen, einen *rṣi*, der das Gelübde lebenslänglichen Schweigens auf sich genommen hatte. Subrahmanyam diente ihm und gewann seine Liebe. Auf die Fragen des Jünglings enthüllte diesem der Weise in seitsamer Zeichensprache seine geistigen Erkenntnisse, das Geheimnis von *parātman* und *jīvātman*, von ‚Gott und der Seele‘. Vierzehn Monate dauerte diese Geistesgemeinschaft von Lehrer und Jünger. Eines Tages offenbarte ihm der *mahārṣi* in seiner stummen Sprache die tiefsten Wahrheiten, die sich ihm — unter christlichen Einflüssen — erschlossen hatten: « Es gibt nur einen Gott — er stieg auf die Erde herab — er gab sein Leben dahin für die ganze Welt — und diese Wahrheit ist niedergelegt in der heiligen Schrift. » Dann wies er den wissbegierigen Jünger von sich; er solle nun zu den Christen gehen und sich tiefer in die Geheimnisse des Heils einführen lassen. Am andern Morgen war der Alte verschwunden. Alles Suchen des Jünglings nach seinem geliebten Meister war vergeblich. Nun trat er wieder die Wanderschaft an; von den Vindhya-Bergen zog er empor bis zu den schneebedeckten Höhen des Himālaya an der tibetanischen Grenze. Er gesellte sich zu Büssern, die, zwischen vier Feuern sitzend, sich um die Erlangung der Ekstase mühten; doch er musste bald die Nutzlosigkeit dieses *yoga-mārga* erkennen. Da vernahm er eine Stimme: « Zurück in die Vindhya-Berge! » Er wanderte den weiten Weg zurück, kam wieder an die traute Höhle, fand sie aber zu seinem Schmerze leer. Eine Stimme rief ihm die Worte zu: « Folge mir nach! » In seiner Ungewissheit flehte Subrahmanyam die Nacht hindurch zu Gott: « Erhöre mich, du höchster Brahman! » Im Morgengrauen ertönte von neuem die Stimme: « Folge mir nach! » und nach Sonnenaufgang hörte er zum dritten Male denselben Ruf. Er betete mit immer grösserer Inbrunst: « Parabrahman, öffne dich! » Plötzlich entdeckte er seinen Schulkameraden Raguntha Rao, der nicht ferne von diesem einsamen Orte eine christliche Schule leitete. Er ging in sein Haus und widmete sich gemeinsam mit ihm dem eindringenden Schriftstudium, besonders der Lesung des Johannesevangeliums. Nach einem Monat fasste Subrahmanyam den Entschluss, nach Hause zurückzukehren. Die Nacht vor seiner Abreise brachte er im Gebet zu; er flehte von neuem um Gottes Offenbarung: « Wer du auch seist, der du mich gerufen hast, offenbare dich mir! » Da plötzlich sah er sein Zimmer erhellt von einem wunderbaren Licht, mit dessen Helligkeit nicht einmal die Sonne des Ostens sich vergleichen konnte. Zu seiner Linken schaute er eine Schar Brahmanen mit heller Gesichtsfarbe, sauber und stolz, darunter sich selbst; auf der anderen Seite schaute er dunkelfarbige kastenlose Parias in Schmutz

und Jammer. Eine feurige Hand senkte sich auf ihn herab und führte ihn zu jenen schmutzigen Armen. Zum zweiten Male senkte sich diese geheimnisvolle Hand mit wunderbarem Druck auf sein Haupt; ein Feuerstrom durchfloss seine Glieder, und wieder ertönte die Stimme: „Folge mir nach!“ Jetzt wusste Subrahmanyam, dass er berufen war, den Aermsten seines Volkes das Evangelium zu verkündigen. Er kehrte nach Hause zurück. Der anfänglichen Freude über seine Wiederkehr folgte bei seinen Angehörigen bald die bitterste Enttäuschung. Er weigerte sich, die Kastenzeichen zu tragen und befleckte durch seinen Verkehr mit den Parias die Heiligkeit des Brahmanenstandes. Aus Empörung darüber reichten ihm seine Verwandten einen Giftrank. Tagelang lag er in hohem Fieber darnieder. Kaum gebessert, entflohr er nach Madras. Dort empfing er (am 21. August 1892) die heilige Taufe. Bald aber bemächtigten seine Angehörigen sich seiner mit List und brachten ihn wieder nach Hause. Als sie ihn durch freundliches Zureden von seinem Christenglauben nicht abbringen konnten, versuchten sie es mit furchtbaren Martern. Er wurde eingesperrt, auf Granitsteinen der glühenden Sonne ausgesetzt, an eine Säule gebunden und bis aufs Blut gepeitscht, mit glühendem Eisen gestrichen, angespien, mit Unrat beworfen. Doch keine Qual konnte ihn in seinem Glauben wankend machen. Mit den innigsten Worten flehte ihn seine Mutter an, er möchte doch aus Liebe zu ihr wenigstens bis zu ihrem Tode der Brahmanenkaste treu bleiben. Er aber blieb standhaft, eingedenk des Jesuswortes: «Lasset die Toten ihre Toten begraben». Mit der bittenden Mutter vereinte sich die Schwester. Er aber hörte wiederum die Stimme: «Folge mir nach!» und blieb unbeweglich. Uebermannt von dem Gram, brach die Mutter ohnmächtig zusammen, um nie wieder zu erwachen. Nun durchschnitt die Schwester aus Liebe seine Fesseln und rettete ihn so vor dem Mordplan ihres Oheims. In einer abenteuerlichen Fahrt gelang es Subrahmanyam, trotz aller Fahnungen der Polizei, nach Madras zu entkommen. Nunmehr begann er seinen göttlichen Beruf zu erfüllen; er half zwei Methodistenmissionaren in ihrer Arbeit an den verachteten, ausgestossenen Kastenlosen. 1897 trat er ins geistliche Amt. Von 1903—1911 wirkte er als Missionsinspektor unter den indischen Plantagenarbeitern in Natal. Dort wurde er mit Mahātmā Gandhi befreundet, der als Rechtsanwalt unter den dortigen indischen Arbeitern wirkte. Im Jahre 1921 kam er als Vertreter der indischen Christen zur Methodistenkonferenz nach England. Mag sein Leben und Wirken auch an Bedeutung hinter dem des Sādhū zurückstehen, so ist es doch ein ergreifendes Zeugnis für die Christusthebe und den Bekennermut, deren die indische Seele fähig ist. Es zeigt zugleich deutlich, dass im Leben der indischen Christen wunderbare Visionen und Auditionen nichts Ungewöhnliches und Unglaubwürdiges sind. Wie Sundar Singh ist auch Subrahmanyam ein Zeuge für ein kraftvolles supranaturalistisch-heroisches Christentum, wie es in Indien heimisch zu werden beginnt.

Zu S. 36 Abs. 3. Ueber indisches Sādhuwesen s. F. J. Western, *Hindu and Christian Sadhuism*, International Review of Missions 10 (1920), 525 ff. sowie J. N. Farquhar, *The Crown of Hinduism*, Oxford 1915<sup>2</sup>, 266. «Die Praxis des (hinduistischen) Sādhū ist eine Verbindung des Lebens der alten Eremiten (Waldeinsiedler, genannt vana-prastha) und der alten Sannyāsi (wandernde Bettelasketen). Im all-



gemeinen ist die Disziplin die des letzteren Typs, aber die Regeln sind in verschiedenen Einzelheiten leichter geworden. Die Disziplin ist in den meisten Fällen eher lax. Alle Sādhuorden sind sektiererisch (d. h. Vishnu- oder Śivaverehrer usw.), üben einen sektiererischen Kult und lesen sektiererische Bücher. Die Sādhu glauben, dass die Pilgerschaft eine wertvolle religiöse Übung sei. Sie bringen ihre Zeit mit langen Reisen nach den grossen Pilgerplätzen zu, besuchen alle Festlichkeiten auf dem Wege, rasten dann und wann in einem Kloster oder auch allein an einem schönen Platz. Die Sādhu haben mehr Beziehungen wie die alten Mönche.» (Farquhar a. a. O.) «Ein sehr wichtiges Kennzeichen des hinduistischen Sādhutums ist seine individualistische Einstellung und seine Selbstgenügsamkeit. Der Sādhu trägt nicht für andere noch betet er für andere, er fühlt wenig, wenn überhaupt irgendwelche Verantwortung für andere Männer und Frauen» (Western a. a. O. 530). Aus dem Gesagten geht deutlich hervor, welche innere Umwandlung Sundar Singh an dem hinduistischen Sādhuideal vorgenommen hat.

Zu S. 36 Anm. 34. Ueber das gelbe Gewand, «das Hauptsymbol der Askese in ganz Asien» s. weiteres Farquhar a. a. O. 248, 254, 259.

Zu S. 37 Abs. 1. Sundar Singh ist keineswegs der erste christliche Sādhu in Indien. In St. Andrew in Bengalen bestand nach der Mitteilung von Western a. a. O. 535 eine Bruderschaft christlicher Sādhu, die mit der anglikanischen Oxford-Mission in Verbindung stand. Eine andere solche christlich-indische Mönchsgemeinschaft gründete der zur römischen Kirche konvertierte Brahmabandhav Upadhyaya, der jedoch später mit der kirchlichen Hierarchie in Konflikt geriet (s. o. S. 197 f. und unten S. 234 f.). Mehrere Mitglieder dieser Bruderschaft üben noch heute eine gesegnete Tätigkeit in Indien aus, so Brahmācārī Anīmānda, der Leiter einer angesehenen Schule in Calcutta, sowie Permānand in Heiderabad, der Herausgeber der christlichen Zeitschrift «Das Licht», ein rühriger Vorkämpfer des katholischen Christentums. (S. KM 1922/3, 177 f.) Der allererste Ansatz zu einem christlichen Sādhutum lässt sich schon im 17. Jahrhundert aufzeigen. Der Jesuit Robert de Nobili, ein Neffe Bellarmins (1577—1656), der seit 1605 in Madura wirkte, führte die Lebensweise eines brahmanischen Sannyāsi und bekehrte dadurch zahlreiche Brahmanen zum Christentum. Siehe J. Bertrand, *La mission de Maduré III*, Paris 1850, 116 ff.; Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Paris 1851<sup>3</sup>, 196 ff. Vgl. Kirchl. Handlexikon II 1151.

Zu S. 38 Anm. 70 (Literatur über Tibet) s. W. Filchner, *Meine Expedition in Tibet*, Berlin 1907; W. J. Otterley, *Tibet*, Berlin 1907; H. S. Landor, *Auf verbotenen Wegen*, Leipzig 1908; Ch. E. Bonin, *Les royaumes des neiges*, Paris 1911; A. Tafel, *Eine Tibetreise*, Stuttgart 1914; R. Farrer, *On the Eaves of The World*, London 1917; *Tibet, Handbook of the Foreign Office*, London 1920.

Zu S. 40 Anm. 74. G. Heyde, *Fünzig Jahre unter Tibetern*, Lebensbild von Wilhelm und Maria Heyde, Herrnhut 1921.

Zu S. 40 Anm. 75. Das apostolische Vikariat Tibet zählte 1918 nur 3744 Christen und 200 Katechumenen. *Zeitschr. f. Missionswissenschaft*. 1920, 126.



Zu S. 110 Anm. 20. Vgl. das kennzeichnende Wort der Taittirīya-Brāhmaṇa III 12. 3: « Das Brahma hat nichts mit Karma zu tun. »

Zu S. 124 Anm. 59. Ganz ähnlich sagt Meister Eckhart (Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts 1914, II 285, vgl. 290): « Es ist Gott werter, dass er geistlich geboren werde von einer jeglichen Jungfrau oder guten Seele, denn dass er von Marien leiblich geboren ward. » Vgl. auch die Predigten Taulers, hsg. von F. Vetter, 1910. S. 11.

Zu S. 133 ff. Die Auffassung des Sādhu von der Rechtfertigung stimmt bis aufs Wort mit der dogmatischen Lehre des tridentinischen Konzils überein: « Iustificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus, ut sit heres secundum spem vitae aeternae. » (Sess. VI c. 7.)

Zu S. 137 Anm. 96. Dass wilde Tiere den Heiligen kein Leid antun, wird immer wieder von den Mönchsvätern der nitrischen und syrischen Wüste erzählt. Ein greiser Mönch hatte so hohe geistige Vollkommenheit erlangt, dass er furchtlos den Löwen begegnete, die zu ihm in seine Höhle kamen, und sie aus seinem Schosse fütterte (Joannes Moschus, Prat. spir. c. 2). Ein anderer Anachoret teilte sein Brot mit einer Wölfin, die täglich zu ihm kam (Sulpicius Severus, De virtute mon. orient. c. 14). Paulus der Einsiedler sagt (Apophtegmata patrum, Migne, PG 65, 381): « Wenn jemand die Reinheit erlangt hat, so wird ihm alles untertänig, wie dem Adam im Paradies vor dem Sündenfall ». Sulpicius Severus (a. a. O. c. 15) sagt: « Das ist die Kraft Christi: zu seiner Ehre wird verständig das Vernunftlose, zu seiner Ehre zahm das Wilde. » (Vgl. Nicolos Arseniew, Die Verklärung der Welt und des Lebens in der Mystik (im Erscheinen).)

Zu S. 167. Friedrich v. Hügel scheint es für möglich zu halten, dass sich Sundar Singh einmal der römischen Kirche anschliesst. Ein solcher Fall liegt schon in der Missionsgeschichte Chinas vor. Paul Tzi, ein eifriger und erfolgreicher Prediger des Evangeliums, war ursprünglich Presbyterianer und schloss sich später der römisch-katholischen Kirche an. Siehe Morand Gaeng, Ein chinesischer Laienapostel, KM 1919, 176 ff.

Zu S. 169 Anm. 199. Augustins Anschauung über die Heilsmöglichkeit der Heiden ist nicht einheitlich. Widersprechende Zitate s. bei Gonsalvus Walter, Die Heidenmission nach dem hl. Augustinus, Münster 1921, 36 ff.

Zu S. 181 Anm. 5. Nach der Volkszählung vom 18. März 1923 ergeben sich in Britisch-Indien folgende Zahlen: von 318,942,480 Einwohnern 4,754,079 Christen (darunter 4,452,276 Einheimische), 216,734,586 Hindu, 68,735,233 Muhammedaner, 11,571,268 Buddhisten, 9,774,611 Animisten. KM 1922/3, 123.

Zu S. 181 f. vgl. die bedeutsamen Ausführungen von F. J. Western, welcher der Bruderschaft von Mr. Stokes angehörte (s. o. S. 42), Hindu and Christian Sadhuism 525 ff., besonders 538, 536: « Das Christentum in Indien ist so wenig indisch. Es ist vom Leben und Denken des Landes abgeschnitten, und von abendländischen Persönlichkeiten und Methoden beherrscht. Aber diese Dinge sind wesentlich vergänglich. » « Das Christentum, welches (in Indien) bisher gelehrt wurde, ist der englische

und amerikanische Protestantismus des 19. Jahrhunderts gewesen, ein strenger und klarer Glaube, aber mit einer Tendenz zur Selbstverständlichkeit . . . und mit wenig Tradition von Ueberweltlichkeit, Mystik und Askese. Ein solches Christentum konnte die junge Kirche Indiens die Schwächen des Sâdhutums, aber nicht seine starken und edlen Elemente lehren . . . Die Lehre der römischen Kirche ist offenbar der Schätzung des Sâdhutums günstig gewesen, aber nur in den präzisen Formen und mit den präzisen Methoden der Organisation, die in der abendländischen Kirche überliefert wurden . . . Die Losgetrenntheit von dem indischen Leben und Denken und die Abhängigkeit von der fremden Mission, welche für die nicht römischen Christen charakteristisch ist, wurde noch vervollständigt in der römischen Kirche, durch ihre zentralistische Uniformität in jeder Einzelheit von Lehre und Disziplin.»

Zu S. 187. Abs. 2. Ueber tapas s. Farquhar, *Crown of Hinduism* 248 ff.

Zu S. 192 Abs. 4. Der Vergleich des Sâdhu mit dem Eisen im Feuer findet sich im Âtmabodha Sankaras (W. Bonsels, *Indienfahrten*, Frankfurt 1921, 231): «Wie eine Eisenkugel durchglüht ist vom Feuer, so durchdringt das Brahman das ganze All im Innern und von aussen mit seinem Licht, indem es selbst erstrahlt.» Im Abendland findet sich dieser Vergleich zuerst bei Origenes, *De principiis* II 6, 5: «Der Logos erfüllt die Seele, so wie Feuer das Eisen durchglüht.»

Zu S. 192 Abs. 5. Vgl. Vedânta-sûtra, *Sacred Books of the East* 34, 199: «Ein Gott kann so viele Leiber annehmen, als ihm gefällt.»

Zu S. 193 Abs. 2. Ueber Bilderdienst s. Farquhar a. a. O. 297 ff.

Zu S. 194 Abs. 2. Ueber die religiöse Bedeutung des Kastenwesens im heutigen Indien s. Farquhar a. a. O. 248 ff.

Zu S. 198 f. Ueber den von Friedrich von Hügel genannten Svâmi s. Alfons Vâth, *Die deutschen Jesuiten in Indien*, Regensburg 1920, 177 ff. Vgl. KM 1922/3, 177 f. Brahmabandhav Upadhyaya (vor seiner Taufe Vandyaji) war geboren im Jahre 1861, und hatte sich dem Brâhma-Samâj angeschlossen. 1891 wurde er Christ und trat der anglikanischen Kirche bei, konvertierte aber bald zur römischen Kirche. Seit 1894 gab er eine Zeitschrift «Sophia» heraus, die der Verteidigung des katholischen Christentums diente. Er trug das indische Asketen-gewand und ass nur Pflanzenkost. 1898 legte er der kirchlichen Behörde seinen Plan eines indisch-christlichen Mönchsordens vor. Diese katholischen Wandermönche sollten frei von allem europäischen Einfluss sein. Sie sollten in gleicher Weise mit der Theologie des heiligen Thomas wie mit der theologischen und philosophischen Weisheit Indiens vertraut sein. Ihre besondere Aufgabe sollte darin bestehen, die katholische Glaubenswahrheit auf der klassischen Philosophie Indiens aufzubauen, die Brahmabandhav im Sinne von Râmânûja theistisch auffasste. Der Plan wurde schliesslich verworfen und die Zeitschrift, in der er solche Gedanken verfocht, verboten. Er gründete eine neue Zeitschrift, in der Christen und Hindu sich über religiöse Fragen aussprechen sollten. Auch diese Zeitschrift wurde von der verständnislosen Hierarchie verboten und Brahmabandhav selbst verpflichtet, nichts mehr über religiöse Dinge zu schreiben. Er unterwarf sich und gab seine theologische Schriftstellerei auf. Die Folge war jedoch eine

immer stärker zunehmende Entfremdung vom Christentum und von der Kirche. Im Jahre 1902 bereiste Brahmabandhav als indischer Sâdhu England. Seine geistvollen Vorträge erregten in London, Oxford und Cambridge nicht minder grosses Aufsehen als sein gelbes Asketengewand. Er verfocht mit Entschiedenheit den theistischen Charakter des Vedânta und den Segen des indischen Kastenwesens. Nach seiner Rückkehr nach Indien sank er immer mehr in den Hinduismus zurück. Er unterzog sich der vorgeschriebenen Busse, um sich von der Befleckung zu reinigen, die er durch seine Fahrt über das 'schwarze Wasser' und durch die Berührung mit Europäern erlitten hatte. Er legte wiederum die Brahmanenschnur an, setzte sich für die Kinderheirat ein, verteidigte die Verehrung Krishnas und der Muttergöttin Kâlî Durgâ. Zuletzt ward er ein Vorkämpfer der nationalistischen Bewegung Indiens und wurde als solcher zu einer Gefängnisstrafe verurteilt. Im Jahre 1907 starb er ziemlich plötzlich im Gefängnis; der römische Priester, der herbeigerufen wurde, traf ihn nicht mehr lebend an. Nach der Meinung des Jesuiten Vâth « hat sich Brahmabandhav nie ausdrücklich von der Kirche losgesagt, und wir dürfen annehmen, dass er im guten Glauben als Katholik gestorben ist » — eine Meinung, die bei dem tatsächlichen Verhalten des Svâmi doch fragwürdig erscheinen muss. Das tragische Schicksal dieses ehemals so begeisterten indischen Christen, der ebenso Grosses für die Christianisierung Indiens hätte leisten können wie Sundar Singh, lehrt deutlich, welch kostbare Missionskräfte durch die Engherzigkeit der Hierarchie zerstört werden können, es lehrt aber auch, welches Schicksal dem Sâdhu wohl widerfahren wäre, wenn er sich der römischen Kirche angeschlossen hätte.

Trotz der kirchlichen Verurteilung Brahmabandhavs ist weder seine Ordensgründung noch sein theologischer Plan zugrunde gegangen. Mehrere seiner Ordensjünger, wie Animânda und Permânand, üben eine ungemein fruchtbare Missionstätigkeit aus (s. o. S. 232). Die hohen Gedanken Brahmabandhavs werden immer mehr Gemeingut der katholischen Missionspriester in Indien. Der Jesuitenmissionar Vâth schreibt in einem Aufsatz über « das nationale Erwachen Indiens und die neuen Aufgaben der Mission » (KM 1920/1, 225): « Es fehlt nicht an Katholiken, die das Christentum auf der indischen Philosophie, Askese und Moral aufgebaut wissen möchten. Allgemeiner ist auf katholischer Seite der Wunsch, zur Missionsmethode eines De Nobili (s. o. S. 230) zurückzukehren und einen Weg zu suchen, die christliche Religion zu einer einheimisch-indischen zu machen. » Auf dem 'Marianischen Kongress' der indischen Katholiken, der 1921 in Madras stattfand, wurden zwei mit grossem Beifall aufgenommene Reden gehalten, in welchen das Programm Brahmabandhavs neu formuliert wurde. P. Dandy befürwortete das Studium des indischen Geisteslebens an den indischen Priesterseminaren; an jedem Seminar sollte ein Lehrstuhl für indische Philosophie und Religion gegründet werden. Die jungen Priester müssten mit dem indischen Denken vertraut sein, um die christliche Glaubenswahrheit « in einem neuen Gewand und unter neuen Gesichtspunkten » darzubieten und sie dadurch verständlicher und anziehender zu machen. P. Thomas vertrat die Notwendigkeit der Gründung eines indischen Mönchsordens. Diese Mönche dürften jedoch nicht die

abendländischen Mönchsregeln kopieren, sie müssten vielmehr orientalische Mönche sein, ähnlich den alten ägyptischen und sinaitischen Wüstenmönchen. Ihre Hauptaufgabe müsste darin bestehen, « die grossen Systeme der indischen Philosophie zu christianisieren, sie zu Dienern der christlichen Theologie zu machen », wie es einst die mittelalterlichen Dominikaner, allen voran Albertus Magnus und Thomas von Aquino, mit der aristotelischen Philosophie getan hätten. Es sei sonderbar, dass die katholischen Priester Indiens mit den neueren Philosophen des Abendlandes bekannt gemacht würden, mit Descartes, Locke und Hume, mit Kant und Hegel, aber nicht mit den grossen indischen Denkern, mit Šankara und Rāmānuja. Die katholische Mission müsste zu den Methoden von De Nobili, Beschi und Abbé Dubois zurückkehren, um Indien für das Christentum zu gewinnen. P. Thomas wies ausdrücklich auf das Beispiel Brahmandhavs hin, der am Ende des vorigen Jahrhunderts « die christliche Religion in indische Formen zu kleiden und das christliche Mönchsideal in indischem Gewande zu verwirklichen trachtete. » Der Kongress billigte die Vorschläge der beiden Patres und setzte sich für ihre Verwirklichung ein (Väth, KM 1921/2, 225 ff.). Sollte sich in der katholischen Mission Indiens dasselbe merkwürdige Schauspiel vollziehen wie in der abendländischen Kirche des 13. Jahrhunderts? Dort wurde ja jene Theologie, welche die aristotelische Philosophie als rationales Fundament und Hilfsmittel benützte, von der Hierarchie zuerst aufs schärfste verurteilt, dann aber mit den höchsten Lobsprüchen ausgezeichnet, ja zur Normaltheologie der Kirche erhoben. Sollte nicht die kommende Geschichte des Christentums in Indien eine Ehrenrettung des verkannten und von der Kirche verfolgten Brahmandhav sein, der unter anderen Umständen der Thomas von Aquino des indischen Christentums hätte werden können? Eine Darstellung Sundar Singhs als des evangelischen Genius Indiens wäre unvollständig, wenn sie nicht auch Brahmandhav, diesem katholischen Geiste, der zu seinen Lebzeiten ungehört blieb, ein Ehrendenkmal errichtete.

Zu S. 181 ff. 199 ff. Vgl. dagegen das Urteil von Missionsdirektor J. Witte, in dem sich am deutlichsten die Einstellung des modernen rationalistischen Protestantismus offenbart (ZMR 1922, 224; vgl. 1923, 283 f.): « Man lasse diesen Mann in Indien und warte ab, bis er sich weiter entwickelt. Ein Mann von 32 Jahren, der ein so einseitiger Mystiker und Hellseher ist, ist noch nicht am Ende seiner Entwicklung. Ob dieser Mystizismus Sundar Singhs die rechte Form des Christentums ist, die Indien im Grossen braucht, ist mehr als fraglich. Man kann die Tiefe und subjektive Echtheit dieses Mannes getrost anerkennen und doch zu dem Urteil kommen, dass Indien mehr als christliche Mystik die sittliche Kraft des christlichen Glaubens im Alltag des Lebens braucht, die sittliche Kraft, die, wie Luther so gut ausgeführt hat, Gottesdienst leistet nicht in Anbetung und Versenkung, in Verzückungszuständen, sondern in schlichter Pflichterfüllung in Haus und Leben. Wenn man uns heimischen Christen diesen indischen Mystiker als Ideal vorführt, so ist das auch für die alte Christenheit gerade heute eine Gefahr. Denn unsere Zeit neigt auch schon viel zu sehr zu Romantik und Mystik. Was ihr not tut, ist schlichte, ernste, zähe, freudige Sittlichkeit, die aus christlichem Glauben erwächst. »



Zu S. 199 ff. Mrs. Evelyn Underhill, die bedeutendste Kennerin der Geschichte und Psychologie der Mystik, schreibt (*The Life of the Spirit and the Life of to day*, London 1922, 162 f.): «Niemand, glaube ich, der in persönliche Berührung mit dem Sâdhu kam, bezweifelte, dass er sich in der Gegenwart eines Menschen befand, der im vollen Sinne das geistige Leben lebte. Auch jene, welche die Symbole, in denen er seine Erfahrung beschrieb, nicht annehmen konnten . . ., mussten anerkennen, dass an ihm eine grosse Verwandlung stattgefunden hatte, dass der Sinn für das Unvergängliche, Ewige ihn überall begleitete und aus ihm ausströmte, um unser fieberhaftes Leben zu beruhigen und zu bessern. Er genügt vollständig für seine Person den Forderungen von Baron Hügel's Definition (des wahrhaft religiösen Lebens): Er hat Kontakt mit dem Einzelnen und Vergänglichen und leistet doch Verzicht auf dieses Einzelne und Vergängliche, er sucht und findet das Ewige, er inkarniert in seiner eigenen Erfahrung jenes transzendente ‚Ganz-Andere‘. In der Tat hat der Sâdhu für sich selbst gerade jenes Gleichgewicht des Lebens entdeckt, das die Regel des hl. Benedikt anordnete, und er erweist dieses Gleichgewicht als die Vorbedingung seiner ausserordentlichen Aktivität und Ausdauer. Er ist ein wandernder Missionar, der ständig grosse Reisen unternimmt, Mühsal und Gefahr erduldet und die völlige Armut des hl. Franz verwirklicht. Er ist vollkommen gesund, stark, ausserordentlich anziehend und kraftvoll. Aber er ist sorgsam darauf bedacht, diese Kraft zu nähren. Sein unverkürzbares Mindestmass sind zwei Stunden, die er am Beginn eines jeden Tages in Betrachtung und weltferner Gottesgemeinschaft verbringt. Er zieht drei oder vier Stunden vor, wenn es sein Tagewerk erlaubt; und eine lange Periode von Gebet und Betrachtung geht alle Zeit seinen öffentlichen Ansprachen voraus. Ist er gezwungen, diese Gebetsstunden abzukürzen oder zu beschleunigen, so fühlt er sich unruhig und unglücklich und seine Kraft ist herabgesetzt . . . All dies haben kritische Vertreter einer ‚muskelhaften Christlichkeit‘ wegdisputiert; sie behaupten, die Christlichkeit des Sâdhu sei typisch orientalistisch. Das ist einfach nicht wahr. Es wäre viel besser, anzuerkennen, dass wir mehr und mehr dahin treiben, eine typisch abendländische Art des Christentums auszubilden, welche von der abendländischen Betonung des Wirkens und von der abendländischen Verachtung des Seins gekennzeichnet wird, und dass, wenn wir genügend weit auf diesem Wege fortschreiten, wir uns schliesslich abgeschnitten finden von unserer Quelle. Das Christentum des Sâdhu ist rein christlich, es ist sozusagen Vollchristentum. Die Kraft, in der er seine Werke tut, ist dieselbe, in welcher der hl. Paulus seine heroische Laufbahn als Völkerapostel zurücklegte, in der St. Benedikt eine geistliche Familie schuf, welche die abendländische Kultur umgestaltete, in der Wesley die ganze Welt zu seinem Sprengel machte, in der Elisabeth Fry den Verbrechern von New Gate begebenete.»

Zu S. 217 Anm. 6. L. Griffin, *Sikhism in «Great Religions of the World»*, 1901.

Zu S. 227 Anm. 101. Abweichend vom lateinischen Text, Erl. opp. ex. 23, 138 ff.

## Verzeichnis der Abbildungen.

- Tafel 1. Sâdhu Sundar Singh (vgl. S. 54).  
Tafel 2. Der goldene Tempel mit dem heiligen Teich in Amritsar (vgl. S. 10, 21).  
Tafel 3. Die zehn Guru (vgl. S. 8 ff.). — Besonders heilige Badterrasse am Ganges in Benares (vgl. S. 9, 19).  
Tafel 4. Simla mit Ausblick auf den Himâlaya (vgl. S. 36, 38, 52). — Srinagar (Kaschmir) (vgl. S. 38, 48).  
Tafel 5. Landschaft im Himâlaya vom Singâlilâ aus.  
Tafel 6. Der Götterberg Kailâsa in Westtibet (vgl. S. 43 f.) Lama verschiedener Sekten (vgl. S. 40 ff.).  
Tafel 7. Lamaistischer Tempel in Bhutia Basti, nahe Darjeeling (vgl. S. 40 ff., 47). — Kultraum im lamaistischen Kloster in Ghoom bei Darjeeling (zu S. 40 ff.).  
Tafel 8. Blick auf den Indus mit Fort Attock.  
Mahâbodhitempel in Gayâ, Bengalen (vgl. S. 44 f.)  
Tafel 9. Sundar Singh u. Erzbischof Söderblom (vgl. S. 54).
- 

Herrn Prof. *Lucian Scherman*, Direktor des Museums für Völkerkunde in München, Herrn Prof. *G. Merzbacher* in München und Herrn Prof. *Rudolf Otto* in Marburg danke ich herzlich für die überaus lebenswürdige Ueberlassung der wertvollen, zum allergrössten Teil unveröffentlichten Originalaufnahmen. Herrn Baron *Friedrich von Hügel* in London sage ich warmen Dank für die gütige Zusendung eines ungedruckten Aufsatzes über den Sâdhu (eines Briefes an Canon Streeter), dem ich wertvolle Anregungen entnommen habe. Aufrichtigen Dank schulde ich auch den verschiedenen Verfassern, welche das Leben und die Gedankenwelt des Sâdhu der Oeffentlichkeit erschlossen haben, besonders Mrs. *A. Parker*, Canon *Streeter* und Dr. *Appasamy*, Pfarrer *Schaerer*, Missionsinspektor *E. Pohl* und Erzbischof *Söderblom*, sowie den Herausgebern seiner Ansprachen. Herrn Erzbischof *Söderblom*, Dr. *Appasamy*, Dr. *G. Secretan* sowie vielen schwedischen Freunden, besonders Frau Bischof *Gerda Billing* und Fräulein *Gurli Krook*, verdanke ich eine Reihe persönlicher Mitteilungen und Unterstützungen.

Der Verfasser.

**Friedrich Heiler, Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung.** Völlige Neubearbeitung der schwedischen Vorträge über „das Wesen des Katholizismus“, XXXVIII + 794 S., Preis brosch. M. 13, geb. M. 15.

Dr. P. Erhard Schlund O. F. M., «Allgemeine Rundschau», 31. Mai 1923: «Das Buch ist ganz sein Verfasser . . . Als Vorzüge finde ich in dem Buche die bewundernswerte, umfassende und eindringende Gelehrsamkeit, die auch beim Fachkollegen staunenerregende Kenntnis der Quellen und Literatur, die tiefgreifende Kritik, das liebevolle und vollständige Einfühlen in den Sinn und das Leben fremder Religiosität, die Klarheit . . . und teilweise bezaubernde, hinreissende Schönheit der Sprache und die Tatsache, dass H. nicht bloss den kalten kritischen Verstand, sondern auch das Herz, die ganze Seele mit denken lässt. H. weiss aus allem noch einen Kern . . . herauszuschälen und überall noch etwas Gutes zu sehen, überall zu verstehen und — zu verzeihen und zu entschuldigen . . . Das Buch ist zugleich eine Apologia pro vita sua . . ., ein ganz persönliches Buch, trotz aller wissenschaftlichen Gründlichkeit und Gelehrsamkeit . . . In H. kämpft die katholische Seele mit der protestantischen Wissenschaft.»

«La Cultura», Roma, 5. Ottobre 1923: «Heiler ci dà . . . una brillante esposizione complessiva del pensiero cattolico. Sulla base di diciassette singole monografie magistralmente riuscite, l'autore tratta nella prima parte lo sviluppo storico del Cattolicesimo, per ricercare con fine analisi psicologica, nella seconda, gli elementi fondamentali della fede cristiana. Fondandosi su di un ricco materiale, criticamente osservato, egli comprende le grandi forze etiche del Cattolicesimo.»

Prof. Fernand Ménégoz, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», Strassburg 1923, Septembre/Octobre: «Les qualités du livre de M. Heiler sont exceptionnelles. Profondeur du sentiment religieux et pénétration de l'esprit critique; amour de son église d'origine et intelligence surprenante de son église d'adoption; recherche passionnée, au-dessous des formules et des institutions, de la sève vivante de la foi, et discrimination parfaite des éléments primaires et secondaires de toute tradition ecclésiastique; finesse de l'esprit d'analyse et remarquable puissance synthétique; sens ardent de l'idéal et sobre réalisme; originalité des idées, documentation aussi abondante que judicieusement choisie, et perfection classique de la forme de l'exposé — l'ouvrage de notre théologien présente tous ces avantages comme liés en un faisceau lumineux. Aussi cet ouvrage semble bien destiné à être, pour un certain temps, le standard work sur le catholicisme.»

Dean W. Ralph Inge, «Quarterly Review», July 1923: «Prof. Heiler is, in the opinion of men well qualified to judge, the most outstanding among the younger theologians of Germany . . . He has now republished, in a much enlarged form, a comprehensive study of Roman Catholicism, which is probably the most important book on the subject. The Professor . . . explains in a matterly way the many-sided attractiveness of that majestic institution, which appeals to nearly all the instincts of human nature.»



**Friedrich Heiler, Das Gebet.** Eine religionsgeschichtliche und religions-psychologische Untersuchung, 5. Auflage, XX + 622 S. Preis M. 10.

Prof. *Alessandro Bonucci* « Rivista di studi filosofici e religiosi » 1921, Nr. 2: « Quest' opera è senza dubbio la più importante che sia stata scritta sulla storia e sulla psicologia della preghiera. Con anima profondamente religiosa . . . lo Heiler possedeva già il più elementare requisito — e pur così raramente posseduto dalla contemporanea scienza della religione — per intendere il fatto religioso che si volgeva a studiare . . . Non crediamo di esagerare, nemmeno in tempi in cui bieche antipatie nazionali adducono nella critica scientifica criteri indegni di una nazione . . ., affermando che opere come queste onorano ben altamente la scienza di una nazione. »

*Friedrich von Hügel* in « The International Review of Missions », April 1921: « Here is an extraordinary book. The large majority of books about religion are strangely poor even in problems, let alone in solutions. Some few are rich in problems, felt and pictured in their full poignancy . . . Prof. Heiler's work . . . belongs very clearly to the second group . . . I cannot exaggerate my admiration and gratitude for the way in which throughout the work God and the soul and the relations between the two — in which Prayer — appear always what indeed they are, not mere human projections, not despairing and foolish hypotheses; but essentially facts, realities, greater than all we can at all adequately or can really experience and analyse. »

**Friedrich Heiler, Die buddhistische Versenkung.** Eine religionsgeschichtliche Studie, 2. Aufl., 100 S., Preis M. 2.

Dr. *J. W. Hauer*, « Die Lese », Stuttgart, 1921, Nr. 5: « Heiler gehört zu den wenigen begnadeten Gelehrten, die zu dieser inneren Kenntnis des Buddhismus durchgedrungen sind. Er besitzt die feine Gabe der Einfühlung in fremde Religionen in hohem Grade. Dabei übt er eine wissenschaftliche Genauigkeit, die Bewunderung verdient; was er in der vorliegenden Untersuchung bietet, gehört auch philosophisch zum Besten, was je über den Buddhismus geschrieben worden ist. »

**„Aus der Welt christlicher Frömmigkeit“**

herausgegeben von Friedrich Heiler:

1. **F. Heiler**, Katholischer und evangelischer Gottesdienst, 48 S., M. 0.70.
2. **L. Fendt**, Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas, 253 S., M. 3.
3. **Karlfried Fröhlich**, Die Reichgottesidee Calvins, 58 S., M. 0.80.
4. **H. Bechmann**, Evangelische und katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert, dargestellt an Martin Luther und Teresa de Jesus, 100 S., M. 1.20.
5. **Leonhard Fendt**, Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts, 386 S., M. 5.
6. **Grete Lüers**, Madonnenverehrung mittelalterlicher Nonnen, 64 S., M. 1.  
Band 1—4 im Verlag Chr. Kaiser, München,  
Band 5 und 6 im Verlag Ernst Reinhardt, München.



92

Heiler, F.

Sibylhe

Sadhu Sundar Singh

92

Sibylhe

